

Gândire magică și religie
TRILOGIA VALORILOR II
HUMANITAS

LUCIAN BLAGA (Lancrăm-Sebeș, 9 mai 1895 - Cluj, 6 mai 1961). Face școala primară germană la Sebeș (1902 - 1906) și liceul „Andrei Șagunaa la Brașov (1906 - 1914). Debutează în ziarele arădene *Tribuna* cu poezia *Pe țarm* (1910) și în *Românul* cu studiul *Reflexii asupra intuiției lui Bergson* (1914). Urmează cursurile Facultății de teologie din Sibiu și Oradea (1914 - 1916). Studiază filosofia și biologia la Universitatea din Viena (1916 - 1920), obținând titlul de doctor în filosofie și biologie. Revine în țară în ajunul Marii Uniri. Publică la Sibiu placheta de versuri *Poemele luminii* și culegerea de aforisme *Pietre - pentru templul meu* (1919). Prima dramă, *Zalmoxe*, apare în ziarul *Voința* (1920). Academia Română îi decernează Premiul Adamachi pentru debut (1921). Universitatea din Cluj premiază piesa *Zalmoxe* (1922). I se tipăresc primele traduceri de poezie în revista cernăuțeană *Die Brücke* (1922). Redactor la ziarele *Voința* și *Patria*, membru în comitetul de direcție al revistei *Cultura*, colaborator permanent la publicațiile *Gândirea*, *Adevărul literar și artistic* și *Cuvântul* (1922 - 1926). Atașat și consilier de presă la Varșovia, Praga și Berna (1926 - 1936), subsecretar de stat la Ministerul de Externe (1936 - 1938) și ministru plenipotențiar al României în Portugalia (1938 - 1939). Academia Română îi conferă Marele Premiu C. Hamangiu pentru „opera dramatică și poetică” (1935). Este ales membru activ al Academiei Române (1936). După Dictatul de la Viena se află în refugiu la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj (1940 - 1946). Conferențiază la Facultatea de litere și filosofie (1946 - 1948). Cercetător la Institutul de istorie și filosofie (1949 - 1951). Bibliotecar-șef (1951 - 1954) și director-adjunct (1954 - 1959) la filiala clujeană a Bibliotecii Academiei. Este înmormântat în satul natal.

OPERA NEBELETRISTICĂ (volume de articole, eseuri și studii) în ordinea apariției: *Cultura și cunoștința* (1922),

Filosofia stilului (1924), *Fenomenul original, Fețele unui veac* (1925), *Ferestre colorate, Daimonion* (1926), *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933), *Cenzura transcendentă* (1934), *Orizont și stil, Spațiul mioritic* (1936), *lilogiul satului românesc, Geneza metaforei și sensul culturii* (1937), *Artă și valoare* (1939), *Diferențialele divine* (1940), *Despre gândirea magică* (1941), *Religie-și spirit, Știință și creație* (1942), *Despre conștiința filosofică* (1947), *Aspecte antropologice* (1948), *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (1966), *Zări și etape* (1968), *Experimentul și spiritul matematic* (1969), *Izvoade* (1972), *Ființa istorică* (1977).

LUCIAN BLAGA

TRILOGIA VALORILOR II

GÂNDIRE MAGICĂ ȘI RELIGIE

HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta seriei IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Humanitas, 1996, pentru prezenta ediție

ISBN 973 - 28 - 0664 - 8 ISBN 973 - 28 - 0666 - 4

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Studiul *Gândire magică și religie* cuprinde eseurile „Despre gândirea magică”, publicat inițial în 1941 la București de Fundația Regală pentru Literatură și Artă, în colecția Biblioteca de Filosofie românească, și „Religie și spirit”, tipărit pentru prima dată în 1942 la Sibiu de Editura Dacia Traiană.

Cele două eseuri sunt revăzute de autor și publicate în partea a II-a a volumului TRILOGIA VALORILOR, editat în 1946 la București de Fundația Regală pentru Literatură și Artă.

În 1987, Editura Minerva republică integral studiul în volumul 10 al seriei de *Opere* îngrijit de Dorit Blaga.

Volumul de față urmează textul apărut în 1946. Pentru ușurarea receptării conținutului filosofic al lucrării, am respectat în linii mari normele ortografice recomandate de *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române* (Editura Academiei, București, 1982), păstrând

unele forme lexicale și morfologice specifice autorului.

Au fost înlocuite substantivele *aspirațiune*, *speculațiune*, *emanațiune* etc. cu *aspirație*, *speculație*, *emanație*; genitivele feminine *epopeii*, *rezistenții* au devenit *epopei*, *rezistenței*. Formele verbale *disperează*, *precedă*, *constituie* s-au cules *disperă*, *precedă*, *constituie*; *hipnoză*, *hegemonie* au luat locul substantivelor *hipnoză*, *egemonie* \ *complementar* a corectat *complimentar*, iar pluralul *epoci* pe *epoci*. *Folklor*, *pantheon* au fost transcrise prin *folclor*, *panteon*. Au fost unificate în favoarea variantelor actuale lexemele *eterogenitate*, *ecuație*, *extaz*, *nimeni*/*nimenea*, *adică*. Cuvintele *care*, *oarecare*, *atare* și locuțiunea *cel mai adesea* nu au schimbat desinența la plural. S-au păstrat, printre altele, variantele *paradox* /*paradoxie* cu pluralele *paradoxe* /*paradoxii* și dubletul *păsări*/*păsări* corespunzând singularului *pasăre* /*pasere*; de asemenea, *calorică* - în înțelesul de căldură.

Inadvertențele de redactare și de punctuație cât și erorile tipografice au fost îndreptate tacit.

Volumul de față include și pasaje omise în ediția publicată de Editura Minerva în 1987.

Studiile *Știință și creație* (1942) și *Artă și valoare* (1939) au fost așezate de autor în părțile I și II ale TRILOGIEI VALORILOR, constituind obiectul unor volume separate.

EDITURA

I

DESPRE GÂNDIREA MAGICĂ

MIT ȘI MAGIE

Nu este pentru întâia oară că interesul nostru se îndreaptă spre problemele ce se pun spiritului scrutător în legătură cu gândirea magică. Vreo câțiva ani în urmă, ocupându-ne incidental de felul cum este îndeobște privită gândirea magică și gândirea mitică, am remarcat o confuzie cu totul regretabilă ce se face între cele două moduri. Ne-am mărginit atunci mai mult să ne exprimăm mirarea că o asemenea spălăcire a hotarelor e cu putință.

Nedumerirea de atunci, cu alaiul de întrebări ce i s-au alăturat, a rodit în paginile de față. Ne-am face desigur vinovați de ingratitudine dacă am afirma că până acum s-ar fi scris prea puțin despre gândirea mitică și gândirea magică. Dimpotrivă, ogorul apare grav frământat cu toate uneltele și muncit cu toată stăruința imaginabilă. Totuși, problematica gândirii magice și, paralel, aceea a gândirii mitice nu au fost istovite. Dacă n-ar fi decât diferența foarte netedă ce o întrezărim între gândirea magică și cea mitică, și am avea un suficient motiv pentru a proceda la o reexaminare într-o nouă perspectivă. În adevăr, opinia curentă, nu prea amatoare de distincții mai subtile, își închipuie că între gândirea magică și gândirea mitică s-ar fi fixat un raport ca de la particular la general, sau că gândirea mitică implică pe cea magică ca o însușire invariabilă a sa. Magicul este socotit când ca o variantă a miticului, când ca un atribut al miticului în general. Față de cei ce cred că între gândirea magică și gândirea mitică se declară o relație ca de la „caz” la „tip” sau ca de la „predicat” la „subiect”, se va lămuri aici, încetul cu încetul, că distincția e de natură calitativă. E drept că cele două moduri apar cel mai adesea întrețesute în forme mixte, și e adevărat că prezența copleșitoare a acestei îmbinări de moduri în cultura umană putea prea lesne să conducă la o confuzie. Eroarea săvârșită nu rezistă însă microscopiei filosofice. Amalgamul, ce pare element primar și Indivizibil, supus unei analize ce și-a însușit finețea necesară, își descoperă aproape de la sine componenții. Să delimităm întrucâtva, prin anticipație, și mai mult prin exemple decât teoretic, modul magic și modul mitic.

Mitologia greacă ne povestește despre isprăvile lui Cronos, mătăhăloasa, titanica divinitate, care-și consuma cu nesaț propriile odrasle. Mitul acesta rostește în termeni de psihologie ancestrală, pe care omul a uitat-o cu spaimă, esența ultimă a „timpului” și soarta de neînălțurat a oricărei „apariții”. Canibalismul părintesc-demonic al lui Cronos ne comunică fiorul metafizic neatenuat, total, al vremelniceii, cu o insistență și cu o putere de sugestie cum

nu e în Stare niciun alt gând. E vorba aici de revelarea unui tâlc care, prin plasticitatea sa, rezumă concentrat toată experiența și darul de ghicire ale omului, înduplecându-ne fără putință de rezistență mintea și inima. Când se înfățișează cu calități atât de seducătoare, mitul are, prin însușirile sale intrinseci, virtutea de a fi în același timp enunțare și argument. În consecință, gânditorul mitic nu va simți nevoia de a desfășura silogisme. Valabilitatea secretă a mitului fiind de natură cu totul particulară, imaginația revelatoare își ajunge ținta de a fi crezută pe cuvânt datorită ființei sale, fără dovezi și fără de cataligele dialecticii.

Într-o colecție de folclor românesc am găsit o legendă cu privire la dispariția inorogului, animalul fantastic împodobit cu un singur corn în frunte (unicornul). Pe vremea când Noe primise porunca să-și clădească arca și să ia câte o pereche din toate viețuitoarele care nu trăiesc în apă, inorogul era și el o ființă aievea. Noe a chemat viețuitoarele potrivit poruncii; singur inorogul s-a opus, spunând că el se va mântui înotând. Când potopul și-a revărsat apele, inorogul se ținu lesne deasupra, dar s-au agățat de el peste valuri viețuitoarele osândite prăpădului, și astfel, sub povară, se înecă și el. În acest chip, și pentru trufia sa, inorogul a pierit, fără de a lăsa urmași, și dispăru pentru totdeauna de pe fața pământului. Legenda s-ar zice că este o prefigurare a teoriei catastrofelor geologice (Cuvier), după care speciile fosile s-au stins prin succesive uriașe dezastre ale naturii, fiind nevoie apoi de noi și repetate creații. Legenda inorogului poate fi citată pentru transparența și puterea ei de divinație ca un eclatant exemplu de gândire mitică. Mitul e încercarea de a revela un mister cu mijloace de imaginație. Mitul convertește misterul existenței, dacă nu adecvat, totuși în chip pozitiv, prin figuri care satisfac prin ele însele. Afirmăm acestea despre mit fără de nicio pretenție teoretică de a-i căuta o definiție, căci dorim deocamdată numai o vagă orientare și aproximare.

Pentru a ilustra gândirea magică, dăm un exemplu

care se bucură de o largă circulație prin studiile închinată problemei. Membrii tribului Bororo afirmă despre ei înșiși: „Noi suntem papagali roșii”. Ce semnificație poate avea o asemenea afirmație? Membrii tribului Bororo își dau desigur perfect de bine seama că ei sunt „oameni”, dar aceasta nu-i împiedică să pronunțe cu aceeași gravitate și propoziția: „Noi suntem papagali roșii”. Papagalul roșu este „totemul”, animalul sacru al tribului. Toți membrii tribului se identifică cu totemul, închipuindu-și că ei iau parte într-un fel oarecare la substanța magică a acestuia. Afirmația membrului tribal că este papagal roșu nu trebuie prin urmare să o socotim ca o simplă aluzie la o eventuală situație tribală în raport cu un anumit simbol (papagalul). Afirmației urmează să-i conferim un sens direct și unic, de o cumplită seriozitate: papagalul roșu, fiind totemul tribului, posedă o putere sau substanță magică, de care sunt contaminați toți membrii tribului. Există deci în credința tribului Bororo o reală „identitate” între „membrii” tribului și „papagalul roșu”, o identitate de substanță magică. Cităm un al doilea exemplu de gândire magică. Un primitiv desenează pe peretele peșterii o antilopă. Nu pentru plăcerea de a-și pune în exercițiu talentul, sau de a se desfăta el sau alții la vederea desenului, ci fiindcă primitivul crede că în acest chip antilopele din pădure sunt magic aduse să ațină calea vânătorului. O putere magică scoasă de nicăieri, prezentă oriunde, se îndreaptă după credința primitivului asupra antilopelor reale din pădure, datorită numai analogiei ce există între figura desenată și realitate. „Analogia” este investită cu darul de a canaliza puterea magică.

Am amintit două exemple de gândire magică prin excelență. În primul exemplu avem de-a face cu o substanță magică datorită căreia se constituie o identitate misterioasă între ființe cu totul diferite (papagalul roșu și om); în al doilea exemplu avem de-a face cu o putere magică despre care se pretinde că ar trece cauzal de la un lucru (imaginea desenată a antilopei) asupra unui lucru analog (antilopa). Gândirea magică implică totdeauna

ideea fie a unei substanțe magice, fie a unei puteri magice. Cât despre substanța sau puterea magică, nu s-ar putea spune deocamdată mai mult decât că ele sunt misterioase în ele însele, comportându-se cu totul paradoxal. Cu alte cuvinte, ideea substanței sau a puterii magice nu am putea-o socoti ca o încercare revelatoare deplină în raport cu un mister, căci ea însăși se declară ca o prelungire a misterului. Ideea substanței sau a puterii magice e prea neîmplinită decât să poată fi o plăsmuire *mitică* în adevărata accepție a cuvântului. În ideea magicului prinde consistență, ca într-un apendice lucid al său, însuși misterul ca atare. Ideea magicului nu este, ca orice mit, o convertire imagij nară a misterului. Am schițat cu aceasta un început de examen diferențial între gândirea mitică și gândirea magică, rămânând ca vagile contururi să se închege încetul cu încetul în adevărate formule.

Sub unghi tipologic, atât exemplele mitice cât și cele magice, întâmplător invocate în rândurile de mai sus, reprezintă cazuri pure. Nici mitul lui Cronos nu conține elemente magice, nici afirmația identității magice între om și papagal nu conține elemente mitice propriu-zise. Am afirmat însă că cel mai adesea modul mitic și modul magic apar în formă mixtă. Gândirea mitică, în cele mai multe din produsele sau plăsmuirile sale, conține și un coeficient magic. Acest coeficient e variabil, putând uneori să fie egal cu zero. Exemple de plăsmuiri mitice, în care magicul are rolul unui aluat foarte harnic, dar la fel și exemple de plăsmuiri mitice cu un coeficient magic rarefiat sau nul, se pot cita după plac. Chiar fără de un control prealabil mai amănunțit sau mai sever, adică după o simplă impresie, e permisă bunăoară afirmația că gândirea mitică greacă se caracterizează în general printr-un coeficient magic mai puțin accentuat decât gândirea mitică egipteană sau chineză. Cine ar susține totuși, din această cauză, că gândirea mitică greacă e mai puțin mitică decât cea egipteană sau chineză? Nimenea, desigur. Dar o atare constatare are darul de a trezi oarecare bănuieli cât privește părerea că magicul ar fi un atribut constant al

gândirii mitice. Din păcate, raportul dintre gândirea mitică și gândirea magică n-a format obiectul propriu-zis al unei cercetări mai serioase. Aici este punctul de minoră rezistență al ideilor acreditate cu privire la gândirea magică-mitică, dar aici e și vadul prin care pătrundem în problematica ce se întinde în fața noastră. După părerea noastră, raportul dintre gândirea magică și gândirea mitică e așa de complicat, încât lumina hotărâtoare apare deocamdată amânată. Ea ne surâde numai ca rezultat final al studiului. O diferențiere abstractă mai conturată decât cea oferită în vederea unei prime orientări în problematica mitului și a magiei ar fi prematură. Cum apucărăm să ne referim de-a dreptul la pilde, găsim foarte nimerit să fixăm distincția întrezărită, cel puțin pe planul concret, cu încă vreo câteva exemple ilustrative. O lămurire prealabilă prin exemple ilustrative destinate mai mult puterii de a deosebi, proprie imaginației, decât facultății disociative a inteligenței, ne va sili dintru început să luăm atingere fertilă cu materialul. Năzuim în cele din urmă spre considerații filosofice într-un fel mult mai abstracte decât cele practicate până acum. Tocmai de aceea, un contact inițial cu concretul nu poate să fie decât folositor. Ne hotărâm la această atingere. și ne dăm întâlnire cu exemplele și pentru un alt motiv, și anume pentru a nu obliga pe nimeni să asemuiască filosofia cu o moară fantastică ale cărei pietre de măcinat umblă fără grăunțe, scoțând scântei în loc de făină.

În *Cartea Genezei* ni se spune că la început nu a fost decât un noian de ape peste care plutea Duhul singur. Și Duhul a zis: „Să se facă lumină” și s-a făcut lumină. Evocarea începuturilor, imaginea nesfârșitului de apă și a Duhului divin plutind peste adâncuri sunt, fără îndoială, elemente *mitice*; dar porunca inițială: „Să se facă lumină”, și puterea atribuită cuvântului, datorită căruia lumina s-a făcut, sunt elemente *magice*.

Nu e prea anevoios lucru să întreprinzi disocierea elementelor sub acest unghi de vedere, oricare ar fi materialul mitologic.

În *Povestea lumii de demult*, colecția de folclor cosmologic românesc a lui Tudor Pamfile, citim următoarea variantă a unei legende despre zidirea pământului: „Nimeni nu știe de când e zidit pământul și de către cine. Atâta se spune că pe vremea lui Dumnezeu și a Dracului, amândoi frați, pământul se afla, dar totul era înecat în apă; numai foarte puțin, ca un ostrov mărunț ieșea deasupra apelor mari cât un pat, pe care se puteau culca cei doi frați, Dumnezeu și Dracul. Într-o vreme, din ce pricină nu se știe, Dracul prinse ură pe fratele său și se hotărî să-l înece în apă, când Dumnezeu va adormi, ca să se scape de el și să rămână singur stăpânitor pe acel ciudat ochi de pământ. Cum se gândi așa și încercă. Într-adevăr, pe când Dumnezeu dormea, Dracul începu să-l împingă spre apă, dar cu cât îl împingea, cu atât și pământul creștea în acea parte. Văzând că pământul se lățește mereu, începu Dracul să-l împingă îndărăt, dar și aici pământul creșcu; se încercă apoi în celelalte cornuri de cruce, dar nu izbuti nimic, căci pământul creșcu mereu până ajunse așa de mare cum îl vedem și noi astăzi”. Legenda, de origine bogumilică, circulă într-o seamă de variante. Cele două persoane care participă la zidirea pământului reprezintă principiul binelui și al răului. Evident, toate elementele povestirii au un caracter mitic. Cu excepția unuia singur care e de natură magică. În legendă, Dumnezeu apare ca o ființă încărcată cu o putere magică ce-i vine în chip automat în ajutor, chiar în timp ce el doarme, de câte ori Dracul vrea să-i facă vreun rău. Puterea aceasta magică, proprie ființei divine până și în starea de somn, se manifestă în realitate ca factor decisiv la zidirea pământului.

Pentru exercițiul disociativ, în aceeași ordine de idei, ne stă la dispoziție un bogat material și toată mitologia arhaică. În mitologia egipteană, bunăoară, întâiului Zeu i se atribuie o naștere pe cale magică din „numele” său. La început fusese numai numele Zeului, iar zeitatea s-a creat pe urmă în chip ocult prin mijlocirea puterii magice propriie numelui său. Zeitatea este o plăsmuire mitică, dar

în concepția despre nașterea sa intervine un factor magic.

Un material de disecție deopotrivă de interesant ne oferă și vechea cultură mesopotamiană. Mitologia ei centrală era alimentată de ideea unei pretinse analogii, a unei corespondențe sau a unei simetrii între cer și pământ.

* Toate lucrurile și ființele ar exista oarecum la plural, sub categoria repetiției, pe diferite podișuri cosmice. Tot ce ființează pe pământ și-ar avea astfel o întruchipare similară și în cer. Nu numai despre o singură cetate din cele mai vechi timpuri se spune că ar fi fost clădită pe potriva unui plan sugerat de mișcări și configurații stelare. Deosebirea dintre ceea ce este în cer și ceea ce este pe pământ ar fi doar de grad de perfecțiune: apariția terestră rămâne o îngânare nedesăvârșită a unui model ceresc. Mitologia corespondențelor a putut desigur să apară în mai multe regiuni geografice, la felurite popoare, pe baza unor predispoziții spirituale asemănătoare. Plăsmuire eminamente mitică este în concepția arhaică a corespondențelor ideea însăși a „existenței plurale” a aceluiași lucru în diverse ținuturi cosmice suprapuse ca niște etaje. Mitologia aceasta se întrețese de obicei și cu gândul magic al unei identități ascunse între lucrurile ce-și corespund pe diversele planuri ale lumii. Babilonul, cetatea de pe pământ, era socotită „sacră” fiindcă ar corespunde unui Babilon ceresc. Între cele două cetăți ar circula de sus în jos și de jos în sus puteri magice, datorită cărora locuitorii Babilonului dobândesc o particulară demnitate cvasidivină. Ritualele săvârșite în Babilon sunt menite, grație relațiilor magice ale acestuia cu centrul ceresc, să exercite o înrăurire hotărâtoare asupra întregului mers al lumii. Neapărat că ideea reciprocității magice dintre nivelurile cosmice este în culturile arhaice așa de strâns legată de însăși mitologia acestor

— V. Mircea Eliade, *Cosmologia și alchimia babiloniană*, cu bogate referințe bibliografice.

niveluri, încât disocierea elementelor mitice de cele magice nu mai are, în cazul acesta, decât rostul unei operații abstracte. Și totuși, operația nu e de prisos.

Operația nu e de prisos fiindcă putem foarte bine imagina o cosmologie plină de analogii între cer și pământ, dar fără de acele particulare influențe magice între niveluri. Mai mult, o asemenea cosmologie nici nu e nevoie să o imaginăm noi în chip special, căci ea a existat. Am numit cosmologia metafizică a lui Platon. În adevăr, concepția platonicească ne vorbește despre o analogie între cer și pământ, între spațiul ceresc al „Ideilor perfecte” și fenomenele sau întruchipările terestre. Orice ființă pământească își are un model perfect în regiunea ideilor. Corespondența platonicească nu este totuși aceeași ca între etajele cosmice despre care ne vorbesc mitologiile arhaice. Cosmologia mesopotamiană indică pentru *orice* lucru concret, individual, de pe *pământ* un lucru concret, individual, în *cer*. Astfel, cetățile Babilon îi corespund un Babilon ceresc mai desăvârșit decât cel pământesc. Fluviului Eufrat îi corespunde un fluviu paradiziac. Și așa mai departe. Raportul analogic apare destul de serios modificat în cosmologia platonicească. După teoria lui Platon, toate lucrurile terestre de același gen, toate ființele de același tip, posedă în cerul ideilor câte un *singur* model. Făcând saltul de la un nivel existențial la altul, Platon pretinde că unei pluralități de indivizi îi corespunde în chip generic câte o singură Idee. Lucrurile extrem individuale, adică cele lipsite de o configurație generică, sunt lipsite și de un model cetesc. Concepția corespondențelor dintre cer și pământ, curentă în unele culturi anterioare celei grecești, a suferit deci la Platon o schimbare la față. Mitul a trecut printr-o elaborare filosofică dintre cele mai importante. Deși cosmologia platonicească include gândul corespondențelor între cer și pământ, ea e totuși cu totul străină de ideea influențelor „magice” dintre cer și pământ. Ideile sau modelele cerești nu se stârnesc pe cale magică, și nici nu înrăuresc în chip ocult lucrurile acestei lumi. Lucrurile acestei lumi sunt făcute de Demiurg după modelul ideilor dintr-un material disponibil. Atât și nimic mai mult. Făcând așadar distincțiile necesare, constatăm o afinitate, până acum neglijată, între concepția

corespondențelor propriie anumitor mitologii arhaice și metafizica platonice. Dar concepția platonice și-a asimilat mai mult mitologia decât magia cuprinsă în credințele arhaice. Dacă ne-am angaja la o scriere despre influențele orientale asupra filosofiei lui Platon, poate că ne-am pune și întrebarea în ce măsură gânditorul grec a fost de-a dreptul înrâurit, să zicem, de mitologia mesopotamiană cât privește concepția „potrivirilor”. Fapt e că Platon era un om foarte umblat pentru vremea sa, ceea ce-i înlesnise atingerea cu alte lumi spirituale, și fapt e că mitologiile l-au însuflețit mai din adânc decât pe orice alt mare gânditor al Antichității. Tot atâtea motive care ne fac să bănuim că el a adaptat cu multă iscusință mitologia corespondențelor la tănuite necesități de sistem ale gândirii sale. Nu știm să se fi atras atenția asupra acestui ciudat izvor al unuia din motivele care trec îndeobște drept cele mai original platonice. Că bănuiala noastră nu e tocmai fără pricină ne-o dovedește chiar dezvoltarea de mai târziu a concepției platonice. Se întâmplă anume că această concepție platonice recade în mitologia anterioară, pe care ea izbutise să o sublimeze până la nerecunoaștere. Sub influența interpretărilor gnostice, concepția platonice ia din nou o întorsătură spre mitologia corespondențelor concrete dintre cer și pământ. Nu suntem dispuși să facem pomelnicul acelor doctrine pentru o chestiune care, oricum, rămâne lăaturalnică. Amintim doar că un urmaș al gnosticilor, Emanuel Swedenborg, una dintre personalitățile cele mai curioase ale secolului al XVIII-lea, a dezvoltat un fel de mitologie vizionară în care ni se vorbește clar despre aceste corespondențe concrete legate prin efluvii magice. Swedenborg susținea că există corespondențe depline între etajele cosmice, și le-a descris cu o pasiune dantescă, cu precizie de inginer și sinceritate de copil. În viziunile lui Swedenborg, spiritele sălășluiesc în lumea lor, ca și pe pământ, dedicate acelorai profesii, și fiind împărțite în popoare și comunități religioase. Ele locuiesc în țări și în orașe care corespund celor terestre. În „Londra spiritelor” ar exista chiar și o

bursă. Swedenborg indică și numele străzilor. Duhuri în „Ierusalimul ceresc” umblă pe străzi și fac negoț cu diferite articole, și mai ales cu pietre prețioase de care își fac rost prin contrabandă... Într-atât s-a desfigurat concepția platonice în fantezia halucinantă a unui inginer dotat cu toate darurile preciziei concrete. Motivul mitologic al corespondențelor cosmice apare îmbinat cu motive magice în cultura arhaică sau în viziunile unui Swedenborg; dar în concepția platonice același motiv e despuat de orice magie, ceea ce a permis și sublimarea lui filosofică, ca supremă lamură dăinuind prin veacuri.

Cunoaștem așadar:

- a) mituri fără motive magice;
- b) magie fără motive mitice;
- c) forme mixte de întrepătrundere a mitului cu motive magice.

Să vedem cum a fost comentată, aproximată și desfigurată această situație de diversele concepții prilejuite de problematica mitului și a magiei.

PUNCTE DE VEDERE

O expunere a feluritelor concepții despre mit și magie nu este numai un răboj al succeselor prin care s-a promovat înțelegerea acestor moduri spirituale. Trecem în revistă cele mai importante încercări făcute în acest sens, fără de a ține neapărat seama la sporul real de lămurire adusă prin ele. Criteriul „sporului de lămurire” nu este operant, fiindcă aplicarea lui ar fi egală cu prezumția că am deține singura și definitivă soluție a problemei. Cu riscul de a da proporții acestui capitol auxiliar, ne-am hotărât la o audiere generală a părerilor. Concepțiile și teoriile sunt așa de multe și de variate, încât e nevoie de o prealabilă clasificare a lor. Poate că nu e tocmai nelaloc să întreprindem o astfel de clasificare după punctele de vedere *imanente* ce au determinat aceste concepții. Din felul cum noi înșine vom trata problematica mitului și a magiei ca fenomene spirituale, se va vedea că sunt posibile patru puncte de vedere esențialmente deosebite. Concepțiile sau teoriile puse în circulație se mărginesc de

obicei la o tratare dintr-un singur punct de vedere, încât clasificarea lor după acest criteriu are în adevăr sorți de izbândă. Cele în tratarea directă a problematicii ce ne preocupă cât și la clasificarea teoriilor existente sunt următoarele:

1. Punctul de vedere care constată fenomenul spiritual ca atare și încearcă să-l analizeze ca structură, uneori și sub raportul originii.

2. Punctul de vedere care încearcă să legitimizeze fenomenul spiritual într-un sens *obiectiv*.

3. Punctul de vedere care ambiționează o legitimare *subiectivă* a fenomenului spiritual.

4. Punctul de vedere care aspiră la o legitimare metafizică a fenomenului în chestiune.

Clasificând concepțiile, vom neglija înadins orice cronologie, în afară de aceea de care trebuie să se ia act totdeauna în cadrul unuia și aceluiași grup de teorii. Distingem patru grupuri de concepții.

Grupul I

Teoriile enumerate aici vor să examineze fenomenul gândirii mitice-magice ca atare, punându-i în relief structura și modurile, iar uneori și originea. De proveniență în general empiristă, aceste concepții consideră gândirea mitică-magică numai ca un fenomen de cercetat sub aspectele sale faptice, iar nu de legitimat în sine, nici ca valoare trecătoare, nici ca valoare permanentă. Atitudinea aceasta nu e însă totdeauna consecventă. Ferându-se în principiu de considerații apreciative, aceste teorii, o dată formulate, înclină totuși prea adesea să socotească, fie implicit, fie explicit, gândirea mitică-magică drept o fază spirituală depășită a genului uman.

Auguste Comte, părintele pozitivismului, trebuie amintit printre cei dintâi care inițiază, cel puțin ca intenție, o atitudine de cercetare așa-zisă „neutrală” a obiectului. „Neutralitatea pozitivistă” față de acest obiect rămâne însă un deziderat, căci Auguste Comte, formulând pretinsa lege a celor „trei stadii ale progresului omenirii” (faza

mitologică, faza metafizică, faza pozitivă), ia *eo ipso* și o atitudine ce-i dictează repulsii și preferințe. Faza mitologică a omenirii este socotită ca un stadiu perimat, nu numai în ordinea indiferentă a timpului ci și pe linia valorilor. Năravul rău moștenindu-se, cei mai mulți cercetători, care își propun scrutarea gândirii mitice și magice ca simple fapte spirituale, deviază fără de voie spre aprecieri negative. Paralel cu pozitivismul francez, se fac și în Germania cercetări cam în același sens, mai întâi în perioada de descompunere a romantismului, iar apoi sub auspiciile naturalismului antropologic, căruia un Feuerbach i-a împrumutat o îndrumare hotărâtoare. Specialiști versați întreprind o seamă de lucrări, nu lipsite de interes, cu privire la mitologia antică europeană, greacă și nordică, cu privire la mitologia asiatică indică și cu privire la materialul folcloric al continentului nostru – W. Schwartz, A. Kuhn, M. Müller, E.H. Meyer, W. Mannhardt. Materialul tratat îndură, feciorelnic încă, tipare destul de dure și de schematic. Toți acești cercetători privesc mitul ca o formă primitivă a științei și a religiei. Formula, cam stângace, nu împiedică ce e drept adunarea materialului și investigația orizontală. Necunoscând însă materialul paradoxal și incredibil dat la iveală de diverși exploratori ai vieții triburilor primitive, cercetătorii pomeniți nu au prilejul să aprofundeze și „vertical” spiritul mitologic. Astfel, oricât de merituoși, ei sunt condamnați să păstreze anume limite, interzicându-li-se pragul geologic al mentalității primare. Aproape singurii care, studiind mitologiile europene, străbat până în zonele cele mai adânci și obscure sunt Erwin Rohde și Johann Jakob Bachofen. Desfundând substraturile mitologiei antice, Erwin Rohde își taie în chip divinatoriu poteci întortocheate până în regiuni originare (*Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1884), iar un Bachofen reconstituie, exagerat și genial, unele aspecte uluitoare ale preistoriei (epoca matriarhatului). O lărgire universală, dar fără o adâncire în consecință, capătă, de așijderea în Germania, etnologia cu toate problemele ei

prin munca dârză a unui Adolf Bastian – enciclopedie vie a acestui domeniu. Hotărâtor în acest moment pentru dezvoltarea problematicii a fost însă materialul informativ cu privire la mentalitatea primitivă, făcut accesibil teoreticienilor europeni îndeosebi prin destoinicia și silințele școlii engleze. Cert, lucrările unui J.G. Frazer, E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871), Andrews Lang echivalează cu tot atâtea date în mersul triumfal al etnologiei. Rezultatul străduințelor lor nu e numai o bogată recoltă informativă, ci și organizarea materialului în spiritul unei înțelegeri pozitive. Tylor, cu osebire, s-a făcut cunoscut și ca teoretician prin teza sa despre originea „animistă” a mitologiei. La începuturile mitologiei, Tylor pune credința în existența „sufletelor”. Această credință ar avea o strânsă legătură cu experiența umană a morții, a somnului și a visului. Pe aceeași linie teoretică se găsește și filosoful H. Spencer. Tendința englezilor este mai ales de a explica mitologia prin elemente empirice în perspectiva psihologiei intelectualist-asociaționiste și a evoluționismului. Angajați aproape fără scăpare pe un drum care cere o necurmată înaintare în cronologia preistorică, alți cercetători englezi, ca R.R. Marett, propun o explicație a mitologiei, făcând încă un pas în trecut prin credințe „preanimiste”. Preanimistă ar fi după Marett vrăjitoria. Universalitatea vrăjitoriei și faptul mai cu seamă că credințele și practicile vrăjitorești se găsesc neamestecate cu alte elemente mitologice l-au sedus pe Marett să susțină originea preanimistă sau vrăjitorească a mitologiei în general. Concluzia este cam curioasă, și împrejurarea că s-a ajuns la ea se explică mai mult prin ticurile mentalității evoluționiste. Că vrăjitoria e universală și că uneori ea se găsește în stare pură sunt desigur fapte de care trebuie să se țină seama. Dar în loc ca în asemenea fapte să vadă mai curând *independența* gândirii „magice” față de gândirea mitică, Marett, pasionat de origini cu orice preț ca toată școala engleză, a crezut că trebuie să atribuie mitologiei în general o origine preanimistă (*Preanimistic Religion. Folklore*, XI, 1900). Marett a

pierdut astfel o ocazie singulară de a face o distincție de natură *calitativă* între gândirea magică și gândirea mitică.

Englezii, cărora le recunoaștem vrednicia de a fi pus la dispoziția etnologiei un imens material empiric inedit cât privește viața sufletească și materială a triburilor, au iscodit, în definitiv, îndeosebi „originile” mitologiei, originile mai mult într-un sens temporal și pe o linie fictiv-punctată în continuarea empirismului factic, dar nu și originile în sensul unei adânciri filosofice dincolo de faptul empiric. Pe de altă parte, luând act de fapte prezente și trecute, englezii au neglijat o latură mai apropiată: structura însăși a mentalității primitive sau a mentalității creatoare de mituri și de magie. Pentru aceasta se cerea nu numai un spirit de observație, osteneală călătorească și darul descripției, ci și o putere de analiză pentru care englezii probabil că nu erau făcuți. Asalturi repetate și masive au dat asupra problemei structurale, acest adevărat cap de pod, îndeosebi germanii și francezii. Cercetători, fie izolați, fie în falangă, tind spre o cuprindere unitară și de ansamblu a mentalității miticemagice, aceasta pe temeiul unei analize directe a stărilor de fapt, dar mult mai ageră și mai fină decât aceea la care aspiră spiritul descriptiv al englezilor. Analiza se încerca cu noroc schimbăcios și, pe rând, din mai multe puncte de vedere: fie psihologic, fie sociologic, fie criticist-fenomenologic. Teoreticianul și investigatorul care pune problematica mitului în multiplă bătaie de lumini a întregii psihologii a „conștiinței” este, precum se știe, Wilhelm Wundt. Opera lui se înalță ca un monument al răbdării: *Psihologia popoarelor*. Psihologia conștiinței și-a ajuns apogeul datorită activității științifice-filozofice a lui Wundt. Dar psihologia conștiinței, așa cum a fost văzută de Wundt, își trădează totodată și îngustimea și limitele. Vatra vieții sufletești este, după Wundt, voința și afectul. Ca o mărturie decisivă în favoarea acestei teze fundamentale a psihologiei sale, Wundt invocă și fapte de psihologie a popoarelor, destinate să reliefeze tocmai nucleul volițional-afectiv al vieții sufletești în general. Cât privește natura

proceselor psihologice care dau ca rezultat miturile, Wundt, în perfect acord cu voluntarismul și cu afectivismul său, repudiază toate explicațiile intelectualiste. Celebrul psiholog ne interzice îndeosebi de a vedea în mituri prea multă „logică” și „problematică”. Miturile presupun, ca substrat mai ales, gândirea asociativă al cărei resort esențial este afectul. În chipul cel mai categoric, se neagă pretinsa necesitate subiectivă de cauzalitate sau de explicare ca motive de plăsmuire mitică. După Wundt, interesul primitivului nu se îndreaptă spre fenomenele regulate și impunătoare prin măreția lor, în preajma cărora se oprește mai târziu interesul științific; față de fenomenele regulate, primitivul se comportă destul de nepăsător, dar fantezia sa plăsmuitoare de mituri este puternic aprinsă de fapte în legătură cu bunăstarea sau cu nenorocirea omenească, de fapte ca boala, moartea sau nebunia, de eclipsele solare și lunare, de secetă sau inundații, adică de fapte care stârnesc afecte violente. Apercepția mitologică, actul prin care se înfiripă o plăsmuire mitică, este după Wundt numai o formă a apercepției îndeobște; ea are loc în condiții particulare de potențare afectivă. Cu alte cuvinte, creația mitologică n-ar avea un substrat psihologic specific. Elementele acestui substrat, după părerea lui Wundt, sunt aceleași ca în toate procesele de conștiință. Procesul plăsmuirii mitologice este singular doar prin îmbinarea elementelor, și mai ales prin intervenția afectelor puternice. Că Wundt, un atât de strălucit psiholog al conștiinței, n-a putut să constate, cât privește procesul plăsmuirii mitologice, nicio particularitate diferențială mai prestigioasă, nu e de mirare, căci el punea problema exclusiv în cadrul psihologiei „conștiinței”. Față de puținătatea rezultatului teoretic la care a ajuns, Wundt ar fi fost obligat nu atât la enunțarea lui, cât la concluzia că *problema psihologică a plăsmuirii mitice nu poate să fie pusă exclusiv în cadrul „conștiinței*. Pentru un *nascitur ridicu-lhs mus* nu e nevoie numaidecât de un tumult al munților. Reproșul nostru nu scade firește întru nimic meritele ce și le-a câștigat Wundt

organi/. Înd un material aproape nelimitat în perspectiva psihologică pe care a adoptat-o. Wundt a istovit un punct de vedere. Aceasta era desigur necesar, dacă nu pentru altceva, cel puțin pentru ca alții să poată părăsi cu conștiința împăcată un ocol secătuit unde nu mai putea să prindă ființă niciun rod. (De notat că Wundt n-a căzut în greșeala celor mai mulți gânditori sau cercetători „scientiști” de a socoti creația mitologică drept ceva depășit sau ca o stare condiționată de o anumită fază culturală.)

După activitatea de migală a lui Wundt, se impunea din nou o răsturnare de perspectivă. Sociologismul francez luă asupra-și această sarcină. Un Frinile Durkheim, pornind de la legea enciclopedică a lui Auguste Comte, se retranșează după autonomia fenomenului sociologic, ca să ceară reluarea întregii probleme. Sociologii francezi încearcă să completeze lipsurile psihologiei vremii îndeosebi prin noțiunea „reprezentărilor colective” sub a căror sugestie și putere coercitivă ar sta colectivitățile tribale. După părerea sociologilor francezi, reprezentările colective sunt, sub raportul originii și comportării, supuse altor legi decât reprezentările conștiinței individuale. Punctul de vedere strict psihologic este demascat cu aceasta în toată nuditatea sa inoperantă. Interesant că aproape concomitent cu lărgirea sociologică a orizontului problematic, psihologia conștiinței este depășită și într-un alt sens de școala psihanalitică care duce aportul perspectivă al „inconștientului ce. Dar despre aceasta mai târziu. Să înregistrăm deocamdată contribuțiile sociologismului, Émile Durkheim a publicat în 1898 în *Revue de metaphysique et de morale* un scurt studiu, clasic în felul său, despre reprezentările individuale și reprezentările colective. Caracterul obligatoriu sau de constrângere al credințelor și practicilor religioase, al regulilor morale, al preceptelor de drept, solicită, după Durkheim, comentarii precise ce se așază dincolo de psihologia individuală. Reprezentările colective apar ca puteri exterioare indivizilor. Ele presupun, e drept,

colaborarea indivizilor, dar procesul colaborării de grup se declară ca un fel de sinteză chimică, ca un proces care, unind elementele, transformă în același timp aceste elemente. Rezultanta socială se prelinge peste formele individuale. Rezultanta socială se înfățișează ca un *novum* față de existența individuală, și este evident ireductibilă la aceasta. Cu un asemenea *distinguo* care, ca subtilitate și suspendare în abstract, amintește exercițiile scolastice durează Durkheim pervazul teoretic, în care Lucien Lévy-Bruhl va întreprinde studiul său de mare răsunet cu privire la gândirea omului primitiv. Individul apare, așa cum crede Lévy-Bruhl, cu atât mai socializat și mai supus reprezentărilor colective, cu cât luăm în considerare societăți mai primitive. Legea principală ce stăpânește mentalitatea primitivă ar fi aceea a „participației”. Orice „subiect” poate să fie în urmarea legii participației el însuși, dar într-un fel și altceva decât el însuși. Membrii tribului Bororo afirmă că ei sunt papagali roșii. Aceasta nu la figurat. Se proclamă aici o identitate de esență între om și papagal. Membrii tribului se cred părtași la substanța ocultă a totemului tribal care este papagalul roșu. Legea participației conferă de fapt mentalității primitive funcții „prelogice”. Atribuind lucrurilor o emisferă ocultă, mentalitatea primitivă întrezărește pretutindeni posibilitatea unei comuniuni de substanțe sau puteri secrete. Oricare obiect e în stare să se împărtășească astfel din orice virtute dată prin intermediul forțelor magice localizate în emisfera nevăzută a lucrurilor. Pus într-o asemenea situație și îndatorat unui astfel de orizont, primitivul manifestă o indiferență față de contradicția logică, o nepăsare față de experiență și opacitate față de cauzele „naturale” ale fenomenelor. Acolo unde noi vedem „cauze naturale”, primitivul nu ar vedea cauze, ci numai prilejuri foarte secundare și neesențiale de manifestare a unor puteri oculte, care totdeauna, *ele sunt* adevăratele cauze ale fenomenelor. Cităm un exemplu dintre cele multe oferite de Lévy-Bruhl. Un primitiv s-a expus vântului și frigului pe zi de ploaie. Un european îi face muștrări și îl

sfătuiește să schimbe haina. Primitivul răspunde: „Nu moare nimeni de un vânt rece. Te îmbolnăvești sau mori numai din pricina unei vrăji”. Tot ce se întâmplă are, după opinia primitivului, pricini magice. Pentru mentalitatea primitivă nu există accidente propriu-zise, căci ceea ce pare „accident” este produs intenționat al unei puteri nevăzute. Cauza e totdeauna secretă. Ceea ce noi, civilizații, socotim a fi cauza unui lucru, nu este decât un simplu simptom al unui proces ascuns, sau mai precis o simplă ocazie pentru intrarea în acțiune a adevăratei cauze. Nașterea, boala, creșterea, îmbătrânirea, moartea, toate se explică în același chip: prin acțiuni de vrajă. Cu părere de rău, trebuie să renunțăm la exemplele înșirate de Lévy-Bruhl cu mare dărnicie. Din exemplificări ar rezulta că primitivul vede totul altfel decât civilizat. Chiar și spațiul și timpul sunt pentru primitivi altfel decât pentru noi. Pentru mentalitatea primitivă există regiuni sau locuri, zile sau ceasuri, mai mult sau mai puțin încărcate de puteri oculte bune sau rele. De obicei, un grup social ia în stăpânire un ținut, grijiu și sever hotărnicit față de al vecinilor. Iar ținutul e socotit ca patrimoniu al tribului nu numai în sensul juridic al proprietății materiale, ci și într-un chip magic, în înțelesul că puterile oculte ale ținutului nu tolerează prezența altor grupuri sociale, decât a unuia singur, a acestuia care-l ocupă și cu care puterile se găsesc în misterioasă comuniune. Să procedăm la unele observații critice. În marginea expunerilor de un necontestat interes ale lui Lévy-Bruhl, își fac loc unele nedumeriri. Autorul francez susține în concluzie „prelogicitatea” mentalității primitive. Dar Lévy-Bruhl ne vorbește tot timpul, după cum desigur s-a remarcat, de felul cum primitivului îi apare *obiectul*. Obiectul se prezintă minții primitive ca un „ce” înzestrat cu o emisferă secretă, izvor sau mijlocitoare de vrajă. Să ni se dea voie să nu prea înțelegem cu ce drept Lévy-Bruhl face saltul de la felul cum primitivului îi apare *obiectul* la funcțiile „mentale” ca *atare* ale primitivului. Din moment ce pentru primitiv puterile oculte-vrăjitoarești sunt

componenții esențiali ai obiectului, nu pricepem de ce Lévy-Bruhl se simte îndemnat să ne vorbească cu orice preț și despre o alterare a funcțiilor *mentale* însele ale primitivului. (Lévy-Bruhl nu susține firește o alterare în sens patologic, ci numai în sensul prelogicității.) Când facem o comparație între primitiv și noi, se cuvine să ne întrebăm cu toată atenția: Ce este *altfel* la primitiv? Este, comparativ, alterat *obiectul* minții primitive sau însăși *structura subiectivă* a minții primitive? O alterare a structurii subiective ar avea neapărat ca urmare și o alterare a obiectului. Dar inversa nu e valabilă. O alterare a obiectului nu atrage după sine și o alterare a structurii subiective a funcțiilor mentale. Fapt e că tot materialul expus de Lévy-Bruhl dovedește cel mult o alterare a obiectului în prezența căruia primitivul se crede pus, dar nimic mai mult. Este așadar foarte probabil ca Lévy-Bruhl să fie el însuși jertfa unei desfigurări a situației atunci când susține prelogicitatea gândirii primitive, legea participației sau impermeabilitatea la experiență a primitivului.*

Ernst Cassirer a tipărit în 1925 un studiu remarcabil în două volume, intitulat *Filosofia formelor simbolice*, dintre care al doilea se ocupă exclusiv de gândirea mitică. Prin felul cum tratează problemele, Cassirer se situează pe o linie

— Lévy-Bruhl numește adeseori mentalitatea primitivă „prelogică” sau „mistică”. Ultimul epitet e menit să producă multe confuzii. Termenul de „mistic” este consfințit prin uz în legătură cu unele sisteme metafizice de supremă abstracție. Misticismul implică concepția posibilității unei uniuni umane cu Dumnezeu. În aceste sisteme mistice (indice, chineze, neoplatonice, creștine, islame) se operează în primul rând cu o concepție despre un Dumnezeu în sine supracategorial și despre „extaz” ca stare de unire cu el, ca o stare mai presus de cunoașterea categorială. Gânditorii mistici s-au dovedit adesea ca mânuitorii cei mai perfecți ai celor mai subtile unelte logice. Misticismul este în acest înțeles un apel la

supralogic și un refugiu în consecință. Câtă vreme primitivul este după Lévy-Bruhl prelogic, în înțeles de sublogic, și aceasta în chip funcțional. Confuzia ce o face I. (; vy-Bruhl între „prelogic” și „mistic” este nespus de regretabilă.

criticistă fenomenologică. În momentul când iniția examenul critic al conștiinței, Kant a găsit că trebuie să supună unei analize „cunoașterea științifică”. El admiră în „știința exactă” una din supremele manifestări ale spiritului uman. Matematicile și fizica lui Newton se îmbiau curiozității analitice a lui Kant prin prestigiul consecvenței și stabilității lor lăuntrice. Care era secretul acestei consecvențe și stabilități? Sau, ca să întrebuițăm graiul kantian, cum este posibilă fizica lui Newton? Răspunsul se cunoaște: fizica lui Newton e posibilă prin particulare calități de structură. Există, după Kant, anume factori, care alcătuiesc țesutul statornic al cunoașterii științifice. Factorii care asigură consecvența lăuntrică a cunoașterii științifice sunt formele fundamentale ale intuiției (spațiul și timpul) și conceptele de căpetenie ale gândirii, sau așa-zisele „categorii” (categoriile sunt expresia obiectivată a funcțiilor inteligenței umane). Motivul pentru care Kant s-a hotărât să desfacă până la încheieturi cunoașterea științifică este în definitiv o simplă credință acceptată ca atare cu privire la știința timpului său. Kant găsisse în cultura epocii corpul constituit al științei (matematica, fizica). „Corp constituit” înseamnă corp organizat, cu o structură proprie, presupusă a fi în afară de labilitatea și capriciile individuale ale omului. Dar asemenea corpuri spirituale constituite sunt mai multe: unul ține de conștiința morală, iar altul de conștiința estetică. Kant, indiferent de întâmplările cu care a fost onorat, și-a făcut o glorie inegalabilă din legitimarea critică a tuturor acestor corpuri constituite, relevând implicatele de structură care le făceau posibile. Ernst Cassirer a avut bunul gând de a propune și gândirea mitică ca un corp spiritual constituit care merită o analiză critică. Pentru aceasta, trebuia doar să se arate suficient de

convingător că gândirea mitică, cu produsele ei, reprezintă un mod al conștiinței umane, nu capricios și întâmplător, ci foarte consecvent cu sine însuși. Care sunt condițiile și momentele care fac din gândirea mitică și plăsmuirile ei un „corp”? Încercând să dea răspuns acestei întrebări, mai mult subînțelese decât formulate, studiul lui Cassirer ar putea să aspire la un titlu mai pretențios decât cel adoptat. Titlul studiului ar putea să fie „critica gândirii mitice”, iar studiul s-ar alătura faimoaselor critici kantiene, dacă nu ca valoare și inițiativă filosofică, cel puțin ca încercare, destul de îndrăzneată încă, de a lărgi sfera examenului criticist. Să trecem la substanța însăși a studiului. Gândirea mitică și cunoașterea empirică-științifică se deosebesc izbitor chiar și pentru un ochi neversat. Întrebarea este: Prin ce? Este gândirea mitică înzestrată cu alte structuri categoriale decât gândirea științifică? Nu, răspunde Cassirer. Deosebirea nu constă în calitatea categoriilor care intră în constituția celor două corpuri spirituale, cât în modurile deosebite de întrebuințare a unora și aceluiași categorii. Formele generale de intuiție și de gândire care alcătuiesc unitatea cunoașterii mitice și unitatea cunoașterii științifice ar fi aceleași, ele s-ar distinge doar prin tonalitatea sau prin modul întrebuințării lor. Mai precis: toate categoriile ar avea o fază preștiințifică, de uz mitic. Modul de întrebuințare „mitic” al categoriilor se caracterizează, după Cassirer, prin așa-numita „coincidență a momentelor corelative”. Să ne înțelegem. Orice categorie posedă, așa crede Cassirer, două momente corelative care se exclud, dar care în același timp nu pot fi gândite unul fără de celălalt. De pildă, în cadrul categoriei „cantității”, cele două momente corelative sunt „întregul” și „partea”. Orice cantitate este un „întreg” și are „părți”. Cele două momente se înlătură, dar se și condiționează reciproc. Categoria cantității, cu momentele sale corelative intrinseci, are o vastă întrebuințare în gândirea științifică; ea se întrebuințează și în gândirea mitică, dar uzul „mitic” al categoriei se distinge prin „coincidența” momentelor sale corelative. Pentru gândirea mitică, „partea” și

„întregul” unei cantități coincid (un vrăjitor descântă un fir de păr al adversarului în credința că în acest fir de păr se găsește întreaga ființă a adversarului). Trecând la alte categorii, Cassirer remarcă alte momente corelative. În cadrul categoriei „calității”, momentele corelative sunt subiectul și predicatul, lucrul și însușirea, substanța și accidentul. Uzul mitic al acestei categorii apare definit de asemenea prin coincidența momentelor sale corelative (vrăjitorul operează cu „numele” unei „persoane” – predicatul unui subiect – ca și cum numele ar fi însăși persoana). Nu s-ar putea spune că Ernst Cassirer ar fi pus în relief cu aceeași aparență de claritate pretinsa coincidență a termenilor corelativi în cadrul *tuturor* categoriilor. Vom arăta mai târziu că și acolo unde coincidența pare a se declara în chip efectiv, ea este în fapt iluzorie. Dar făcând abstracție de aceasta, procedeul lui Cassirer devine factice și cu totul neconvingător. Într-o prezentare oricât de succintă a ideilor lui Cassirer, nu putem trece cu vederea ceea ce el afirmă despre spațiu și timp, ca forme fundamentale ale intuiției mitice. Se arată anume că spațiul mitic posedă o structură *eterogenă*, împărțindu-se în regiuni înzestrate cu accentul sacralui și în regiuni fără accent, profane, spre deosebire de spațiul științific care este calitativ *omogen*. Aceeași observație se face și cu privire la structura timpului și a numărului. Sunt momente „sacre” și „profane”. Numere „sacre” și numere „profane”. Numărul mitic nu se definește prin poziția sa într-o serie infinită de poziții omogene, ci are o fizionomie a sa care-l singularizează. Numerele sacre împrumută tuturor lucrurilor îmbrățișate de ele ceva din substanța, demnitatea sau puterea lor magică. (O formulă, repetată de două sau de patru ori în riturile vrăjitorești, s-ar putea să nu aibă niciun efect. Aceeași formulă își dobândește însă deplina eficiență când e rostită de trei ori, fiindcă numărul „trei” e *sacru*.) Cassirer condiționează gândirea mitică de un mod categorial preștiințific, prin ceea ce el vrând-nevrând se înscrie printre gânditorii care consideră mitul drept o formă fosilă a conștiinței umane. Spre a

explica plăsmuirile mitice, Cassirer recurge la o pretinsă formă embrionară a funcțiilor categoriale ale cunoștinței: coincidența. Dar coincidența momentelor corelative este părelnică și prin urmare neconcludentă. De altfel, Cassirer creează dintru început un întreg focar de confuzii, prin aceea că nu distinge gândirea mitică de gândirea magică. Neoperând o atare distincție, el va reduce în chip inadmisibil cunoștința mitică la gândirea magică, t'assirer a evitat o distincție oportună înadins sau părăsit de intuiție. În orice caz, el nu poate să-și mai dea seama că problemele puse de gândirea mitică și de cea magică sunt inaccesibile unei lămuriri dintr-o singură lovitură și în tot ansamblul lor deodată. Problematika mitului și problematica magiei trebuie studiate comparativ și diferențial, iar nu în perspectiva unei solidarități iluzorii.

Grupul II

Al doilea grup de concepții meritând să fie menționate aspiră, fie explicit, fie implicit, la o legitimare *obiectivă* a gândirii mitice și magice. Cităm printre aceste concepții în primul rând acelea pentru care magicul și miticul sunt împresurate de nimbul unui particular și aurit privilegiu. Facem aluzie la metafizica egipteană, babiloniană, indică sau la concepția neoplatonică și la sistemele gnostice. Ne referim așadar la o seamă de viziuni care s-ar putea să fie legate și printr-un fir secret de învățături transmise printr-o tradiție inițiativă a cărei obârșie s-ar pierde în negurile unui foarte depărtat trecut. Dar nu această problematică filiație prezintă vreun interes pentru noi. Interesant în ordinea noastră de idei este numai faptul că toate doctrinele în chestiune implică o credință foarte acută în realitatea *obiectivă* a substanțelor sau a puterilor de natură *magică*. În concepțiile acestea, magicul ia proporțiile unui element de o virulență excepțională. Așa se explică de ce toate aceste sisteme s-au dezvoltat și pe planul acțiunii sacre și mistice; culminând de fiecare dată în practicile rituale ale unor biserici sau instituții de ordin așa-zis divin. Elementul magic alimentează toate aceste biserici sau instituții cu

presupusa sa torță cosmică. Există, cu alte cuvinte, și o magie majoră spre deosebire de magia cuprinsă în credințele primitive sau folclorice. Sistemele gnostice bunăoară anevoie le-am putea imagina fără de magia lor rituală și inițiatică de o pretinsă eficiență cosmică. Se știe că doctrinele gnostice sunt preocupate mai vârtos de două probleme: de geneza lumii și de salvarea omului. Totul purcede, după gnostici, din Dumnezeu, prin procese succesive și degradate; din Dumnezeu emană logosul, din logos lumea ideilor pure, din ideile pure descind spiritele superioare (astrale), apoi spiritele mijlocii sau planetare, pe urmă spiritele inferioare sau sublunare, pe urmă omul, animalele, plantele și elementele materiale. Geneza echivalează cu o decadență. Rostul omului ar fi acela de a sui din nou panta decadenței cosmice. Mântuirea omului din mrejele materiei este închipuită ca un urcuș treptat, ca un nomadism ascendent, ca o dislocare dintr-o sferă în alta, ca o călătorie de jos în sus, în cursul căreia omul își leapădă pe rând învelișurile mai grele și terestre. Procesul e purificator în sensul cel mai material al cuvântului. Corpul uman devine trup aerian, trupul aerian se despovărează în regiunea astrală rămânând trup eteric, iar trupul eteric se sublimează pe urmă în ființă luminoasă. Gnosticismul face apel la spiritualizarea insului uman; totuși purificării i se acordă o semnificație foarte materială. Spiritul este conceput ca o materie foarte fină, fluidă, vapoasă, diafană, iar Dumnezeu ca lumină prin excelență. Ritualul inițiatic al sectelor gnostice, în multe sale variante, este totdeauna un mijloc de salvare sau de dislocare cosmică a omului. Actul ritual, sacra ceremonie, ar promova creatura de la o treaptă inferioară la o alta superioară. Gnosticii sunt încredințați așadar că prin acte de natură magică, sistematizate și coordonate, omul, miraculos luat de subsuori, poate să urce nu numai simbolic, ci în mod real-ocult, din nou scara pe care existența s-a prăvălit prin procesul genezei. Magia, reglementată sub formă de mare ritual, revendică rolul de a anula mizeriile inerente nivelurilor creaturale. În

culturile arhaice, dar și în cadrul ecleziilor tradiționale, dispărute sau active încă, magia ia înfățișarea impresionantă a unei potențe cosmice. Potența cosmică pe care gnosticii o atribuie realmente anumitor acte rituale depășește enorm eficiența atribuită gândirii și actelor magice la triburile primitive. Câtă vreme la primitivi gândirea și actele magice se consumă în lupta cu mici demoni locali și izolați, sau în vederea unor vrăji precis delimitate ca importanță, magia actului ritual are în cadrul gnosticismului dimensiuni sublime, în stare să vindece însuși răul cosmic și să restaureze pe om în unitatea și similitudinea cu Dumnezeu. Găsindu-ne printre sisteme bizare care împrumută actului ritual prestigiul unei potențe cosmice, suntem obligați să amintim și alte fantezii suplimentare ale lor. Întâlnim anume printre numeroșii întemeietori de biserici, contemporani cu apariția și întâia fază a creștinismului, diverse personalități care își asumă roluri „divine”, roluri din nefericire nu arareori dezmințite de o conduită echivocă. Simon Magul, cel cu o biografie atât de aventuroasă și cu apucături care se situează așa de incert între bine și rău, magicianul de profesie, dar de mari veleități, la care scriitorii creștini reduc originea gnozei eretice, se numea singur pe sine însuși Hestos, adică „cel ce stă nemișcat”. Cu aceasta Simon Magul a uzurpat un atribut al divinității. Dar mulți alții au făcut la fel. Marcion, unul din cei mai aprigi răsturnători de valori din istoria creștinismului, a cărui strălucită reformă neotestamentară a sucombat, după ce izbutise aproape să se oficializeze ca adevărata biserică, Marcion, zicem, se credea o ipostază a zeului necunoscut. Identificările de acest gen e bine să nu le privim numaidecât cu surâsul pe buze, ca și cum am avea de a face cu subiecte de inventar ale Unor sanatorii de boli mintale. Aceste identificări cu divinitatea răspundeau de fapt unei porniri ce le degaja din tot climatul spiritual al epocii. De o asemenea scuză n-ar fi nevoie dacă ar fi vorba de o identificare în sens panteist a individului în genere cu divinitatea, dar în cazurile asupra cărora ne-am oprit e vorba despre o identificare

excepțională a cutărui individ istoric cu o divinitate transmundană. Ceea ce este, oricum, cu totul altceva. De notat că insul izolat poate să ajungă, făcând abstracție de cazurile patologice, la o asemenea autoconștiință divină de obicei atunci când este stăpânit de credința într-o potență magică ca punct de coincidență între el și divinitate. Cre? induse identic, în chip magic, cu ființa divină, o asemenea persoană se erijează în factor modificador al pământului și al universului. Autoconștiința magic-divină a acestor personaje ne pune în fața unui fenomen cu totul de altă anvergură decât conștiința pe care o au despre ei înșiși vrăjitorii primitivi. „Omul divin” impresionează prin orizontul universal al existenței sale și câtelulată prin energia fabuloasă de care dă splendide dovezi organizându-și comunitatea.

Tot Evul Mediu a crezut, precum se știe, în reale puteri magice cu o ferveare ce l-a pecetluit uneori până la discreditare. Puterile magice erau iscodite, temute, ispitite, chemate, la toate răscrucile vieții, la orice ceas de noapte, prin invocări transparente sau ermetice, prin obiceiuri fățișe sau subteran tolerate, fie ca potențe cosmice, fie ca mărunte puteri circumscrise și locale, pentru binele rodului, pentru răul dușmanului, pentru tămăduirea trupului, pentru salvarea sufletului. Putința unei eliberări de obsesia aceasta colectivă s-a deschis abia în zorile Renașterii, prin fundamentarea științelor exacte. Dar parcă era un făcut; chiar și unele din mințile care au colaborat din plin la întemeierea științei mecanice-matematice a timpurilor ce se anunțau s-au simțit atrase, paralel și printre picături, de *Cabală*, de numere sacre sau de formule magice, eficiente prin ele însele. Că un Newton n-a fost străin de unele preocupări apocaliptic-teologice este un amănunt biografic citat adesea ca o curiozitate. Firește că detaliul e demn de pomenit ca simptom al unei mentalități colective, dar mult mai important ar fi să știm dacă nu cumva înseși elementele fizicii lui Newton nu sunt uneori contaminate de ideea magicului. Nu e din cale-afară de concludent faptul că Newton admitea în natură

prezența unor acțiuni fizice la distanță (*actio în distans*), adică existența unor acțiuni care n-ar avea nevoie nici de timp și nici de un mediu intermediar pentru a-și produce efectele? Sub unghi pur fizical și matematic, ideea unei atare acțiuni este de neconceput, împrejurarea că Newton, care pretindea că nu născoceste ipoteze, a fost în stare să admită totuși „acțiunea Ustanță” dovedește îndeajuns că cel puțin sur acest raport fizica sa fusese atinsă de obsesia magiciului. * (Să nu uităm că o astfel de

— De interes ar mai fi să se cerceteze în ce măsură gândirea fizicală a fost determinată prin contrast de gândirea magică. Fapt e că noțiunea de „lege”, aplicată în fizică, are o înfățișare tocmai diametral opusă ideii de „minune magică”. E ca și cum noțiunea de „lege”.

alee despre acțiunea la distanță s-a păstrat până deunăzi în manualele de fizică.)

Să revenim la linia ce nu face niciun secret din înclinarea spre magie. Un spirit eminent, în preocupările căruia știința matematică, mecanică, inginerescă, de cea mai ireproșabilă probitate, s-a căsătorit cu credința în puteri magice și cu o mitologie halucinantă, este suedezul Emanuel Swedenborg (1688 - 1772), pe care l-am pomenit și în altă ordine de idei. Rar în istoria spiritului european o apariție mai faustiană. Duh multilateral înzestrat și de o curiozitate de nimic îngrădită, Swedenborg este părintele prodigios al unor teorii din cele mai originale și în cele mai disparate domenii ale științei, în fizică, în biologie, în cosmologie, în psihologie. Tehnicii el îi aducea contribuții leonardești, devansând invenții epocale precum a mașinii cu aburi, a aeroplanului, a submarinului etc... În biologie, Swedenborg prevede în chip teoretic structura celulară a organismelor. În psihologie, Swedenborg propune teoria „memoriei absolute”, din care nicio impresie nu se pierde, teorie de care astăzi se face așa de mare caz în explicația unor fenomene parapsihologice etc., ele... în afară de acestea, Swedenborg era și un „vizionar”. Mai există din păcate și astăzi cercuri așa-zise intelectuale, pentru care un atare epitet's. îi îi constituit prin contrast față de ideea

minunii. Gândirea magică a jucat deci un rol de determinantă în procesul de alcătuire prin hronic, prin reacție, a noțiunii de „lege”. Oare noțiunea de „lege fizică” s-ar fi constituit așa cum ea ni se prezintă și în cazul că n-ar fi tipică ut prin reacție față de ideea minunii magice? Avem convingerea că nu. Noțiunea de lege fizică poartă desigur tarele acestui proces (Minir. De aici poate și neajunsurile cu care noțiunea de lege fizică și el mie actualmente să lupte. Fizica cea mai nouă e pe drumul unor im < (uiri. acordat cuiva echivalează cu o compromitere. Să prevenim întâmpinările. În primul rând să nu ne sperie prea mult termenul de „vizionar”, căci despre viziuni ne vorbește orice tratat de psihologie. În al doilea rând, să fim numai puțin mai precauți decât tratatele de psihologie când facem clasificarea viziunilor. Vom găsi în cazul acesta un loc onorabil și lui Swedenborg. Când privește viziunile, se impune o multiplă distincție. Sunt mai întâi viziuni halucinante vulgare, un fenomen de sensibilitate patologică, produs al unei alterări temporare sau permanente a proceselor nervoase: bolnavul, care la 40° febră vede în jurul său persoane inexistente, este desigur jertfa unei atare viziuni. Este un al doilea fel de viziuni: viziunile la distanță sau vederea obiectelor ascunse, care implică fără îndoială o particulară structură nervoasă precum și o specială sensibilitate. Fenomenul e atipic pentru genul uman, dar câtuși de puțin „patologic”. Swedenborg își atribuie uneori și asemenea viziuni. Găsindu-se o dată în Germania, el a văzut la distanță Stockholmul în plin incendiu. Incendiul, devenit faimos tocmai datorită televiziunii lui Swedenborg, a avut în adevăr loc în aceleași clipe, după cum s-a verificat ulterior. Mai distingem însă și un al treilea fel de viziuni. Sunt indivizi, și Swedenborg se numără din nou printre ei, care își văd aieva lumea abstractă, în care obișnuiesc să trăiască cu militea lor. Swedenborg pretinde că stă de vorbă cu puterile cerești, că vede lumina divină, și că toate gândurile lui sunt revelate sau dictate din afară. Când privește valabilitatea obiectivă a acestor viziuni,

clasificarea făcută adineori permite o discriminare. Că Swedenborg a avut viziuni la distanță obiectiv valabile, verificate ca atare, nu constituie în niciun fel o dovadă că viziunile de al treilea fel ar avea și ele aceleași carate de obiectivitate. Căci viziunile din urmă au evident caracterul unei cosmologii *mitologice*. Mitologia, încărcată de cele mai variate semnificații sau transsemnificații, se împlinește de obicei ca plămuire pe un plan de imaginație. Dar există și oameni care, uneori cel puțin, trăiesc într-o „mitologie” *văzută* cu ochi trupești. Nu suntem prin urmare deloc dispuși să facem o confuzie, pe care îndeosebi vizionarii, ei înșiși, sunt gata s-o facă. Mitologia rămâne mitologie, fie că e „imaginată”, fie că e „văzută”. Cazul Swedenborg, ca și altele la fel, confirmă aceste proiecții mitologice. Intelectualitatea europeană cunoaște fenomenul mai mult din portretul desfigurat ce i l-a făcut Immanuel Kant în celebra sa ieșire: *Visurile unui vizionar*. Atacului kantian, cam pieziș și din coastă, credem că nu i s-a dat încă răspunsul cuvenit, menit să reabiliteze într-o - câțva figura ciudatului suedez. Replica noastră am putea să o rezumăm în următoarele. Mitologiei *%ști/itte* nu înțelegem să-i acordăm mai puțină importanță decât mitologiei *imaginare*, și nici să o socotim ca fiind de natură patologică. De acest Criteriu diferențial între viziuni n-a ținut seamă liiperlucidul Immanuel Kant când și-a lansat mai mult penibila decât îndreptățită scriere. După părerea noastră, Swedenborg era, prin chiar damurile sale vizionare, pus în imposibilitatea de a Comenta în justă lumină miturile și credința în Corespondențele magice dintre lucruri, [credință] pe care o profesa cu atâta convingere. El era desigur Un clarvăzător în sensul obișnuit al acestui cu Vânt, dar în același timp el își vedea halucinant și mitologia la care se atașase cu tot spiritul său. I s-ar fi cerut prea mult să aibă și luciditatea critică a unui filosof versat în toată problematica teoriei cunoașterii. Se cunoșteau și în Antichitate viziunile mitologice, fără să fie însă înțelese ca atare. Viziunile mitologice se produceau și prin participare la mistere

rituale orfice și eleuzine. În comunitățile gnostice se proceda prin felurite metode la exaltarea sufletelor până la starea de extaz când apăreau apoi vedeniile. Viziunile coincideau în Antichitate cu divinitățile și demonii timpului, ceea ce dovedește îndeajuns că e vorba despre o mitologie potențată vizionar, iar nu despre realități întocmai care din transcendența lor ascunsă s-ar revela omului.

Marele poet și gânditor german J. W. von Goethe își începe cunoscuta autobiografie poetizată cu următoarele cuvinte: „La 28 august 1749, la amiază, când clopotul își suna bătaia 12, am venit pe lume la Frankfurt lângă Main. Constelația era fericită; Soarele sta în semnul Fecioarei și culmina în ziua aceea; Jupiter și Venus se priveau cu prietenie. Mercur nu era dușmănos; Saturn și Mercur se comportau neutri; numai Luna care tocmai se împlinea înrâurea cu puterea lucirii sale adverse cu atât mai mult cu cât în același timp se declara ceasul ei planetar. Ea s-a opus nașterii mele, care nu putuse să aibă loc decât după trecerea acestui ceas. Toate aceste aspecte bune, pe care astrologii mi le elogiau peste măsură, sunt poate pricina pentru care am rămas în viață, căci din stângăcia moașei am venit pe lume așa-zicând mort, și numai cu multe osteneli s-a făcut totuși să pot vedea lumina” (*Dichtung und Wahrheit*). Goethe scrie ca un meseriaș perfect inițiat în tainele planetare și în puterea dozajului lor, căci după toate regulile astrologiei horoscopul este în adevăr foarte fericit. Ca mijloc de a cerne peste o întreagă viață o lumină magică, horoscopul desfășurat în fruntea unei biografii este blestemat de frumos. Făcut-a Goethe acest lucru numai cu intenția unor efecte poetice? Anevoie de presupus. Goethe se impregnase de aromele magiei, umblând prin gnosticism și prin *Cabală*. Și desigur că magia nu l-a preocupat numai ca unealtă poetică întru realizarea poemului *Faust*. Avem la îndemână destule înărturii ca Goethe credea realmente în puteri magice. Relevăm sub acest raport un moment mult timp ignorat, dar actualmente suficient dezbătut în literatura de

specialitate, un moment integrant al concepției despre viață și lume a lui Goethe: ne referim la ideea „demonicului”. Demonicul, așa cum îl înțelegea Goethe, cel puțin sub un aspect, nu este altceva decât o lărgire *sui-generis* a ideii de „putere magică”. Spune Goethe: „Credeam să găsesc în natură, în cea vie și în cea fără viață, în cea însuflețită și în cea neînsuflețită, ceva ce se manifestă numai în contradicții, și de aceea de necuprins prin vreo noțiune, și cu atât mai puțin prin vreun cuvânt. Acest ceva nu e divin, căci pare irațional, nici omenesc nu e, căci n-are inteligență, nici drăcesc, căci e binefăcător... Se aseamănă cu hazardul, căci nu arată nicio consecvență, se aseamănă cu providența, fiindcă îngăduie să se întrezărească o legătură de fapte. Tot ce ne limitează pare pentru el permeabil; pare să dispună de elementele necesare ale existenței noastre: contractă timpul și destinde spațiul. Pare a se complăce în imposibil și să alunge cu dispreț posibilul” (*Dichtung und Wahrheit* > Cartea a douăzecea).

Această putere este după Goethe „demonicul”. Altă dată Goethe mărturisește: „Mai grozav apare demonicul când se ivește într-un om oarecare în chip copleșitor. În timpul vieții mele am putut să observ și mai de aproape și mai de departe vreo câțiva. Nu sunt totdeauna cei mai străluciți oameni, nici prin spirit, nici prin talente, rar ți se îmbie prin bunătatea inimii, dar o putere de necrezut purcede din ei și exercită o înrâurire de neînchipuit asupra tuturor ființelor, ba și asupra elementelor”. Demonicul apare aici ca ipostaziere a vrăjii magice sub înfățișarea unei potențe cosmice. Recunoaștem că accepția goetheană a demonicului e jucăușă, și că semnificația, cel mai adesea, se poate ghici doar din context. Un asemenea context fixează și rolul copleșitor al demonicului în creația spirituală și în istoria omenirii. După Goethe, oamenii geniali nu sunt niciodată străini de o anume „demonie”. Nici ei, nici opera lor.

În culturile din preajma Mediteranei, gândirea magică a fost foarte divers valorificată. Climatul cultural al

Asiei Mici de pildă, înainte de apariția creștinismului, se caracterizează printr-o excepțională înflorire a gândirii magice. Ne gândim numai la magia corespondențelor dintre etajele lumii și la magia astrală. Creștinismul a anulat aceste forme de magie astrală și a reglementat autoritar gândirea magică, instituind „sacramentele”. Instituirea sacramentelor a fost, cel puțin intențional, o garanție față de orice exces inoportun, și ar fi putut desigur să mențină gândirea magică pe un drum impus de biserică, dacă măsurile oficiale ar fi avut eficacitatea dorită. Gândirea magică, acumulând exerciții, eresuri și practici, a continuat să se bucure subteran de fervoarea sufletului popular și în același timp a inițiaților întru cele mai felurite doctrine secrete. Vrem să spunem cu acestea că gândirea* magică își are istoria ei. Evul Mediu european, în afară de tot ce este, mai reprezintă desigur și o mare ofensivă a gândirii magice. În timpul Renașterii, gândirea magică trece în defensivă, strângându-și frontul sub presiunea științelor exacte, ce au luat ființă din inițiativa unui Leonardo sau Galilei. Fapta lui Galilei și toată filosofia metodei sale puteau să însemne abolirea magiei dintr-o singură și prea grațioasă lovitură. Lucrurile au venit însă altfel. După o eclipsă parțială de un veac sau două, restrânsă și aceasta la foarte înguste cercuri intelectuale, constatăm în secolul al XVIII-lea o recrudescență a magiei, deocamdată în cenele dosnice sau printre misterioșii adepți ai întunericului. Deocamdată, căci pe la 1800 magia devine drojdia fertilă prin care a dospit un întreg curent cultural. Un „curent cultural” e poate chiar prea puțin spus. Un curent cultural, cum puține au fost în istoria spiritului: e vorba despre romantismul german. În vremea romantismului, gândirea a avut puncte de incidență îndeosebi cu problematica nouă, pe atunci, a televiziunii, adică a fenomenelor parapsihologice. Adnotat sub specia magicului, romantismul e timpul liliacului dotat cu al șaselea simț, al magnetismului animal, al lunaticilor, al enigmelor fabulos complicate, al ocultului divinizat.

Nu va scăpa atenției nimănui că gândirea magică apare în istoria spiritului adesea unilateral îndrumată sub semnul unui singur aspect al existenței. Enumerăm astfel o magie de orientare siderală în Mesopotamia, o magie a numerelor în cabalistica medievală, o magie a sufletului în timpul romantismului.

După ce apele fosforescente ale romantismului s-au pierdut în nisipurile aride ale veacului al XIX-lea, gândirea magică a fost redusă la tăcere. Ea nu mai palpită decât în superstițiile nedestăinuite ale oricărui european sau în doctrinele acelor cercuri sau inși sporadici care își simțeau patria mai mult pe malurile Gangelui decât în Europa. Magia adoptă moduri și tehnici de circumstanță. Ea devine spiritistă, teozofică sau antropozofică. Apoi, după o ezitare circumspectă, pendula își schimbă iarăși direcția. În timpul nostru, bunăoară, un naturalist îndrăzneț irită situații de mult stabilite, propunând o neașteptată concepție mitică-magică despre natură. Făcând legături către toate zările, el râvnește la o îmbinare între anume idei de ale tradiției inițiatice, nu totdeauna mărturisite, și preocupările arzătoare și din cele mai recente ale științelor naturale. Naturalistul acesta este la noi încă foarte puțin cunoscutul Edgar Dacque. El a publicat un număr de lucrări cu privire la trecutul globului terestru, și s-a impus atenției prin studii temerare de paleontologie și de filosofie a naturii. Dacque manifestă o accentuată tendință de a însufleți natura. El pune din nou la contribuție metode și puncte de vedere goetheene-romantice în probleme pe care scientismul universitar le-a închis prea repede. Dacque și-a făcut o icoană organicistă și în același timp mitică-magică despre natură. El calcă multe hotare, dar problema ce-l preocupă în primul rând este aceea a originii și vechimii omului. Omul nu a apărut numai în terțiar, susține Dacque, cum pretinde naturalistul contemporan, ci mult, mult mai curând, adică în paleozoicul tardiv. Omul, cu toate că era „om<f, avea atunci altă înfățișare. Ideea de „omw e activă în natură ca o permanență. Ideea de om s-a realizat pe rând tot sub alte forme biologice, având dintru început

caracteristici tsențiale ale omului. El apare mai întâi ca om-amfibi, pe urmă ca om-reptilă, apoi ca om-marsupial, și în cele din urmă ca om-mamifer. Dacque apără cu toată seriozitatea ipoteza de factură legendară că a existat cândva omul cu solzi. Acea ființă, fiind o întruchipare a ideii platonice de „om”, posedă, în ciuda particularităților sale amfibiice și reptiliene, esențiale însușiri umane, în unele privințe superioare chiar însușirilor omului de astăzi. O astfel de însușire era, bunăoară, darul vizionar al omului primar, darul de a pătrunde intuitiv până în esența ultimă a lucrurilor. După

1) acque, acel om primar era înzestrat și cu organe particulare servind la sesizarea tainelor ascunse ale lumii (un al treilea ochi ca organ al facultăților oculte). Concomitent cu creșterea inteligenței, adică a creierului, acest organ ocult s-a atrofiat, și cu el deodată au dispărut și darurile vizionare. Miturile și legendele ce ni s-au transmis din preistorie și din Antichitate n-ar fi decât resturile mizere ale unei mari viziuni mitice-magice despre rosturile și întâmplările cosmice, resturile unei viziuni pe care omul paleontologic și-a însușit-o intuitiv din timpurile când se lupta realmente cu balaurii. Miturile, cu alte cuvinte și legendele, când știi să le comentezi, reprezintă după Dacque adevărate organe de cunoaștere. Ioc sunt frânturile supraviețuitoare ale unei vaste și adânci experiențe ancestrale, fie normală, fie ocultă. S-au conservat în ele amintiri ciuntite, dar nu mai puțin amintiri. Amintiri despre o istorie cufundată și despre o lume de începuturi dispărută. Miturile și legendele ar permite până la un punct o confruntare cu descoperirea fosilelor, pentru ca din două puncte deodată să se ajungă convergent la cunoașterea a ceea ce a fost nu numai preistoria umană de câteva mii de ani, ci trecutul însuși de multe-multe milioane de ani al omenirii. Documente rămase din străvechi culturi ar atesta, după Dacque, o tradiție umană neîntreruptă, prelungită ametitor în timp. Astfel, într-un manuscris *Maya* a din America precolumbiană se văd niște desene cu semnificații

pierdute. O pasăre îndeosebi, care vrea negreșit să simbolizeze ceva, are o înfățișare cum n-a putut să mai aibă nicio pasăre în timpuri istorice, ci numai o pasăre din mezozoic. Este aceasta o simplă coincidență? Cât de tulburătoare pot să devină niște manuscrise arhaice când sunt descifrate de un paleontolog! Cât de clarvăzătoare sunt uneori legendele ne-o dovedește până la evidență același paleontolog. Un exemplu. În diverse mituri și legende se afirmă că șarpele ar fi umblat la început pe patru picioare sau pe două, ridicându-se, și că mai târziu a fost nevoit să se târască, fiindcă și-a pierdut picioarele. Dacque explică: printre reptile, șarpele este cu toată certitudinea o apariție târzie; șarpele se ivește numai pe la sfârșitul mezozoicului și reprezintă fără putință de îndoială o reptilă care și-a pierdut extremitățile. Este oare un strop de clarviziune în legendă, sau această potrivire între legendă și realitate nu e decât o simplă întâmplare? Socoteala și-o va face fiecare cititor, în cumpănă. Ezitarea noastră s-ar prelungi fără soluție dacă ar fi vorba de o legendă, două, numai cât Dacque are la dispoziție pentru Asemenea coincidențe un adevărat corn al abundenței. Astfel situația e menită să dea într-adevăr de gândit și să stârnească oarecare revizui. Fapt e că, indiferent de valabilitatea ipotezelor lui Dacque, acest naturalist disident, scuturându-se de prejudecățile secolului al XIX-lea, a izbutit să problematizeze din nou așa-zisele certitudini scientiste moderne. Aceasta este și cea mai însemnată dobândă cu care oricine se alege pe urma lecturii cărților lui Dacque.

Grupul III

Un alt grup de teorii încearcă să legitimizeze gândirea mitică și magică într-un sens subiectiv. () arecum intermediare între grupul anterior și acesta sunt opiniile lui Ludwig Klages. Gânditorul, un notoriu iconoclast, tributar romantismului și filosofiei de proveniență romantică, este cunoscut și la noi datorită unor tineri esești, care nu-l prea citează, dar asupra cărora el a avut o covârșitoare înrăurire. Klages nu e străin de problema

gândirii mitice la a cărei popularizare a contribuit nu tocmai în mică măsură. Dezorientarea psihologiei de astăzi se datorează, după părerea lui Klages, împrejurării că ar fi fost dată uitării descoperirea cea mai mare a grecilor în acest domeniu, adică descoperirea „triplei substanțe”.¹ Ființei umane: corpul (*soma*), sufletul (*psyche*) și spiritul (*nous, pneuma, logos*). Klages vrea să ne învețe din nou avantajele acestei tripartiții. Spre deosebire de antici, el caută însă să dea termenilor o precizie la care filosofia anterioară nu prea putea să aspire. Originalitatea lui Klages nu trebuie totuși căutată în acest aport de precizie, cât în ideile ce le are despre raportul dintre cele trei substanțe. La gânditorii antici, sau la scolastici și romanticii care și-au însușit doctrina antică, cele trei substanțe au fost dispuse după schema etajelor. Ființa umană s-ar alcătui din temelia corpului, din etajul sufletului și din supraetajul spiritului. Klages socoate altfel. El înțelege corpul și sufletul ca aspecte polare ale uneia și aceleiași existențe: ale „vieții”. Corpul și sufletul ar fi termeni corelativi ai celulei biologice. La această alcătuire unitar-polară a vieții (corp-suflet) spiritul se adaugă ca un factor cu totul aparte și de intenții adverse față de alcătuire. Spiritul pătrunde viața ca o pană, având tendința să despartă corpul de suflet, adică să dezanimeze corpul și să dematerializeze sufletul; iar pe această cale să distrugă în cele din urmă însăși viața. Spiritul ar fi așadar un adversar ireductibil al vieții. Dar ce este spiritul și ce este sufletul în concepția lui Klages? Spiritul este în primul rând inteligența care utilizează concepte abstracte; spiritul este actul gândirii și actul hotărârii voliționale; spiritul este autorul faptelor deliberate. Sufletul este trăire în concret, viețuire emotivă în lumea simțită. Orice pornire ridicată din împărăția organicului aparține sufletului. Spiritul judecă și hotărăște, câtă vreme sufletul se atașează palpitând la icoana văzută. Orice judecată și orice act al spiritului este un patos, o suferință. Spiritul, ca subiect al actelor de gândire, are nevoie de viață ca să se sprijine pe ea. Spiritul este existență parazitară, câtă

vreme sufletul își ajunge sieși, neavând nevoie de spirit ca să trăiască. Spiritul, cu alte cuvinte, este un intrus. Într-un asemenea cadru metafizic, procesul istoric al omenirii apare ca o luptă progresivă și triumfătoare a „spiritului” împotriva *vieții*, și se va încheia prin distrugerea celei din urmă. Se știe cât de mult Antichitatea și pe urmă scolastica și romantismul au prețuit spiritul ca un supraetaj armonic peste suflet și corp. Klages, care identifică în spirit pe cel mai categoric adversar al vieții, va proceda la o gravă răsturnare de valori. Klages prețuiește mai presus de toate viața-suflet, și repudiază spiritul. Trebuie prețuit, după Klages, până la exaltare numai principiul vital. În general, Klages distinge două puncte de vedere referitoare la felul valorilor. Întâiul punct de vedere, cel logocentric, prefăce spiritul în centru al existenței și în valoare supremă spre care trebuie să năzuim. Al doilea punct de vedere, cel biologic, prefăce viața în centru al existenței și al valorilor demne de a fi afirmate. Acest dualism este decisiv modului cum Klages pune și rezolvă cele mai felurite probleme. În ordinea noastră de idei, ne interesează desigur numai despicarea dualistă, pe care Klages o operează consecvent celor două puncte de vedere în domeniul *cunoașterii*. Klages încearcă să fixeze un dualism radical între „trăire mitică” și „cunoaștere obiectivantă”. Pe terenul cunoașterii, adversitatea dintre spirit și suflet ar lua deci înfățișarea unei lupte între „cunoașterea intelectuală” prin *concepte raționale* și „cunoașterea mitică” prin *vedenii* și *icoane însuflețite*. Nu tocmai străin de unele sugestii bergsoniene, Klages afirmă că spiritul, prin actele sale de cunoaștere conceptuală, falsifică sau răstălmăcește realitatea. Toate fțișă-zisele fapte empirice, adică datele fixe, dar la fel și toate conceptele abstracte, sunt tot atâtea instantanee tăiate dintr-o realitate *curgătoare*. Ele reprezintă așadar răstălmăciri ale realității, iar ca atare ele sunt produse ale actelor proprii spiritului. Pentru sufletul viu care trăiește într-o lume de imagini pătrunzându-se de ele, lumea apare animată în chip nemijlocit. Spiritul, cu actele sale

conceptuale, cu obiectele sale imobilizate, ar fi prin urmare mult mai subiectiv decât sufletul care își trăiește icoanele realității în neîntreruptă prefacere. Cunoașterea prin concepte a obiectelor imobilizate, adică cunoașterea proprie spiritului, va duce prin sistematizare la constituirea *științei*; iar trăirea sufletului într-o lume de imagini vii duce, dezvoltându-se, la *mit*. Ținând seama de răsturnarea de valori pe care Klages o realizează apăsând asupra punctului de vedere biologic, este firesc ca el să prețuiască cel puțin postulatativ mai mult mitul decât știința: „*Der Mythos konnte cher die Wissenschaft, als diese jemals ihn widerlegen*” - „Mitul ar putea mai curând să răstoarne știința decât invers”. Klages recucerește cu aceasta o poziție familiară romanticilor de odinioară. Într-o atare perspectivă, Klages va face elogiul omului de tip „*pelasgic*”, reprezentant prin excelență al sufletului. Legenda grecească ne vorbește despre pelasgi ca despre autohtonii pământului grecesc. Tipul era stăpânit de instinct, de presimțire, de emotivitate și de imagine. De aici omagiul suprem ce i-l aduce Klages. Sub unghi social, tipul acesta uman trebuie să fi fost organizat mai mult după rânduiri matriarhale dictate de ritmul cosmic și de muncă a pământului. După Klages, tipul pelasgic nu aparține însă complet trecutului și nu se identifică în întregime cu pelasgii preistorici. De același tip pelasgic țin în cele din urmă fi toate populațiile naturii din afară de istorie, cel puțin în măsura în care ele nu au fost stricate de plămădit și de civilizație. De același tip țin strămoșii preistorici ai tuturor popoarelor de cultură eurof. ieană, și același tip i se subordonează în cadrele lor orice toți oamenii purtători ai unei conștiințe f. iatice, oameni care gândesc în imagini și simbo-uri, precum sunt toți adevărații poeți ai tuturor popoarelor și timpurilor, ca organe ale sufletului („*Das Weltbild des Pelasgertums*”). Concepția lui Klages cu privire la cunoașterea intelectuală și g. tinoașterea mitică nu o putem întări. Din mai multe motive. Întâi, fiindcă ea este rezultatul unei distincții radicale și până la adversitate între spirit și suflet, și al doilea, fiindcă ea presupune

ficțitonca ca plan de activitate a spiritului, iar *participarea la realitate* ca plan de trăire a sufletului. Anunțările aceste două puncte ale teoriei lui Klages la spărturi ce vor îngădui un foarte lesnicios asalt din partea criticii filosofice. Rezervându-ne operația pentru alt capitol, ne mulțumim să indicăm porțile prin care cetatea poate fi comod invadată.

O justificare pur subiectivă a gândirii mitice-maf jire s-a înfiripat în cadrul cercetărilor psih? naitiee. Sigmund Freud, părintele psihanalizei, a ibordat în mănunchiul de studii *Totem și tabu*

Unele laturi, cufundate în grave tenebre, ale problemei. Printre psihanaliști, cartea se bucură de prestigiul unui model al literaturii de specialitate eu privire la viața și mentalitatea primitivilor. Relevăm aici numai câteva idei esențiale. Freud e; jță ia stabilească o legătură între sistemul social al

e, lotemismului” și „interdicția incestului*^{*}. Strai a ce o manifestă sălbaticii față de incest este de o intensitate cu totul excepțională, iar interdicțiile destinate să preîntâmpine incestul iau o înfățișare atât de grijulie, încât un european are impresia că asemenea gânduri au putut să iasă numai dintr-o minte bolnavă. Cu atât mai ciudată apare pe de altă parte împrejurarea că uneori, la aceiași sălbatici, se găsește instituția orgiilor sacre, cu ocazia cărora se calcă toate îngrădirile. Acest dublu aspect, echivoc pentru cei ce nu cunosc mecanismele sufletești ale inconștientului, l-a făcut pe Freud să confecționeze o interpretare psihanalitică a situației. Se știe de altfel că, mult înainte de Freud, etnologul englez Frazer refuză să vadă în sfiata de incest proprie primitivilor expresia unui instinct natural al omului. În general, instinctele naturale nu au deloc nevoie să fie întărite prin legi speciale. Frazer afirmă că legea, dimpotrivă, interzice omului în general numai ceea ce acesta e ispitit să facă sub îndemnul pornirilor sale firești. Freud adoptă acest punct de vedere. Dacă se instituie așadar legi speciale de interdicție aspră și necruțătoare a incestului, aceasta ar fi mai curând o

dovadă că pornirile naturale îndrumă spre incest. Astfel, interdicția își are rostul ei exclusiv ca măsură menită să preîntâmpine ceea ce după intuiția și experiența omenească este de fapt stricăcios pentru igiena speciei. Freud a băgat de seamă că măsurile preventive luate în societatea primitivă împotriva unui eventual incest sunt așa de multe, așa de întortocheate și atât de severe, încât ele nu mai reprezintă o expresie optimă a necesităților. Sfiala de incest ia o înfățișare de proporții maxime, de-a dreptul caricaturale. Măsuri preventive tot atât de multe și întortocheate ca în societățile primitive mai găsim numai la cazuri psihonevrotice. Psihonevroticii promulgă pentru uzul lor propriu măsuri preventive în legătură cu anume sfii ale lor, măsuri de o analoagă suprarigurozitate și înflorită după o asemănătoare logică fantastică, ca și interdicțiile cărora li se supun primitivii. Între mentalitatea primitivă și mentalitatea psihonevroticului ar exista similitudini izbitoare, mai cu seamă cât privește întrebuintarea tabuului. Sfiala de atingere (*delir. e de toucher*) se accentuează hipertrofie atât în tabuismul primitiv cât și în unele boli sufletești. Dacă interdicțiile primitive prefigurează, ca să ricem așa, interdicțiile ce și le impun psihonevroticii pentru uzul lor particular, se poate afirma și contrariul, și anume că psihonevroticii refac, firește iarăși numai pentru ei și fără să-și dea seama de aceasta, unele forme de viață arhaică. Astfel se citează cazuri nevrotice de instituii totemice. Freud pune o remarcabilă dibăcie în aprecierile ce* le face. Apropierile sunt multe și cu neputință de adnotat într-o fugară dare de seamă. Credincios uneia din ideile sale capitale, Freud nu pierde prilejul să releve bunăoară rolul complexului oedipian în obiceiurile, instituțiile și miturile primitivilor. Se știe de pildă că în anume împrejurări, de altfel pe deplin reglementate, primitivii își permit să-și consume totemul tribal, unu acceptă ca obligație socială omorul șefului el inului, spre a-i deplânge ulterior cu un bogat ceremonial. Atare simetrii între mecanismul de gândire întrezărit dedesubtul unor moravuri primitive și mecanismul de

gândire al nevroticilor conduc la concluzia că din comerțul lor reciproc de puncte de vedere, etnologia și psihopatologia **n** ar avea decât de câștigat. Pentru a lămuri unele aspecte ale psihologiei primitivilor, Freud recurge la experiențe psihopatologice, iar pentru a lămuri unele particularități ale nevrozelor, Freud mobilizează observații etnologice. Numai cât Freud, fiind printre cei dintâi care întreprind cercetări de natura aceasta, a fost în chip inevitabil izbit mai mult de asemănările dintre formele de gândire ale nevroticilor și formele de gândire ale primitivilor. El a neglijat în chip condamnatibil *deosebiri*. Și totuși, deosebiri sunt hotărâtoare. Concepțiile primitive reprezintă în ultimă analiză *forme de cultură* condiționate de existența anonimă a omului în orizontul misterului; ele au un sens revelator câtă vreme ideile psihonevroticilor sunt fenomene psihice condiționate exclusiv de reacții individuale în vederea autoconservării insului în împrejurări particulare care au o importanță numai pentru el. Formele de cultură interesează totdeauna pentru *puterea lor revelatoare* și pentru *stilul* lor câtă vreme fenomenele psihonevrotice au interes pur clinic. De ce s-a ferit Freud de un astfel de examen diferențial? Nu cumva acest ocol își are tâlcul său? De obicei teoreticienii, prea robiți de unele idei, știu să evite cu o admirabilă siguranță tocmai faptele care ar putea să-i contrazică. Niciun Aristotel nu se uită prea bucuros prin luneta lui Galilei.

C.G. Jung, celebrul disident al mișcării psihanalitice, a dat publicității, anterior lucrărilor lui Freud de aplicare psihanalitică asupra etnologiei, un midiu intitulat *Metamorfozele și simbolurile libidoului* la un preludiv al disidenței, psihologul elv - vian luase în acest studiu atitudine împotriva mr.; **r** iultor teze freudiene. În general, Jung acordă ps} oalizei un sens mai platonician, care s-a acatuat paralel cu dezvoltarea concepției. Jung bunăoară nu atribuie complexului oedipian nici pe departe rolul cu care-l investește Freud. După î; reud, complexul oedipian are un rol *hotărâtor* pentru destinul sufletesc al

individului. Jung nu crede că acest destin al individului se decide atât de curând și așa de unilateral. Jung atrage luarea-aminte asupra împrejurării că în biografia insului uman nu există numai libido refulat, ci și convingeri morale și religioase refulate, care de asemenea ar putea produce dezordini și anomalii sufletești. Inconștientul este în doctrina lui Jung o enigmă mult mai complicată decât la Freud. Dacă la Freud inconștientul este cât pivnița unei case, la Jung inconștientul este ca un imperiu subteran. Inconștientul nu este la Jung numai monstrul și bestia, căci e înzestrat și cu porniri profunde de natură morală. (Cu timpul, „inconștientul” a devenit la Jung aproximativ ceea ce este „elanul vital” la Bergson, identificându-se cu divinitatea.) Una din problemele predilecte ale lui Jung și ale școlii sale este mitul. Întocmai cum, după Freud, în „visuri” și-ar găsi un ventil simbolic pornirile refulate ale individului, tot așa în „mituri” și-ar găsi, după Jung, un ecou simbolic. Întrăfundurile *inconștientului colectiv*. „Miturile ar fi visurile colective ale popoarelor”. Această teză a constituit un punct de plecare pentru multe Cercetări, și ea este prea importantă decât să nu o în punem unei atente analize. Lucrul va fi însă posibil numai după ce vom fi ridicat schelele unei concepții proprii. Deocamdată, sub titlu informativ, mai însemnăm aici că Heinrich Zimmer, Unul din adepții lui Jung, a studiat mai recent mitologia indică sub unghiul tezei de mai înainte (*Maya, der indische Mythos*). Zimmer afirmă că zeii cosmici, stăpânii lumii luminoase, ar exprima simbolic conștiința umană, câtă vreme contrazeii întunericului, demonii haosului, ar exprima simbolic inconștientul uman cu pornirile sale mai mult monstruoase. În luptele mitologice dintre zei și demo-ni s-ar oglindi și s-ar concretiza imaginar lupta dintre „conștiința” și înclinările „inconștiente” ale omului. Teoria aceasta despre lupta dramatică dintre cele două suflete, dintre legea duhului și legea cărnii, este în fond concepția unui psiholog creștin-faustian. Destul de curios e că Zimmer își ilustrează teoria tocmai cu mitologia indică. Câte răstălmăciri protestante-

europene îndură mitologia indică cu acest prilej, nu e numaidecât nevoie să mai arătăm cu amănuntul.

Considerații demne de toată atenția asupra gândirii mitice și asupra celei magice vom găsi la cei doi iluștri reprezentanți ai concepției morfologice despre cultură, adică la Leo Frobenius și la Oswald Spengler. Lui Leo Frobenius, etnologul, gânditorul, exploratorul, îi revine prioritatea, întrucât încă din 1895 el a emis teoria după care cultura ar fi un „organism” în cel mai deplin înțeles al acestui cuvânt. Cultura, ca o entitate organică, ca o monadă independentă, se suprapune, după Frobenius, ființei omenești, care i se adaptează ca un organ docil. Explorări prodigioase în continentul african, unde a avut norocul să găsească forme de cultură puternice la seminții colorate și ignorate, adică la oameni care „individual” nu înseamnă prea mult, întăresc pe Frobenius în convingerea că o „cultură” este ceva pentru sine, câtă vreme oamenii sunt numai un mediu prin care ea vorbește. „Cultura” ca *organism* suprapus ființei umane este „subiectul”, iar oamenii nu sunt decât obiectul sau mijlocul ei. Rostul principal al cercetărilor etnologice ar fi găsirea sufletului unei Culturi care se manifestă simbolic în produsele materiale și spirituale ale omului. Forma colibelor, de pildă, ale unui trib primitiv este semnul vizibil al unui „suflet cultural”. Sufletul culturii, pecretul factor creator, mai poartă în scrierile lui în Frobenius și denumirea de *paideuma*. Cultura ar fi așadar o existență plastică ce-și are viața și morfologia sa, și aceasta nu numai la figurat. Ca orice adevărat organism, cultura se naște, are o copilărie, o tinerețe, o maturitate, o bătrânețe și o moarte. Faza primăvărată a unei culturi se caracterizează prin creații mitologice. Orice cultură este prefațată așadar de o mitologie proprie sufletului ei. Cât privește „magismul”, se pare că Frobenius nu-l socotește drept o particularitate a tuturor culturilor, ci ca un atribut distinct al unei anumite culturi, al celei hamite sau de tip hamit. Când economia lucrării ne va încuviința, vom lua o atitudine critică atât față de părerile lui Frobenius despre mitologie cât și față

de opiniile sale eu privire la „sufletul magic”. O concepție foarte asemănătoare, în esență, profesează și Oswald Spengler în *Untergang des Abendlandes*. Atât Frobenius cât și Spengler, întâiul rostind gândurile de temelie ale morfologiei culturale, iar al doilea desăvârșindu-le, susțin cu deopotrivă hotărâre că gândirea mitică ar fi o însușire generală a tuturor duhurilor în faza începuturilor (o idee analoagă ȘL fost emisă și de alți gânditori mai vechi, desigur, în altă ordine de idei, de un Gianbattista Vico sau de Schelling). Cât privește magismul, atât Frobenius cât și Spengler îl înțeleg ca o particularitate specifică unei anumite culturi, dar în *toate* fazele ei. Ar exista, se pretinde, un suflet-creator de cultură prin excelență *magica* (sufletul „hamit” la Frobenius, sufletul „arab” la Spengler). Tezele acestea, chiar și numai într-o formă descărnată, interesează mai cu seamă pentru premisele lor de filosofie a culturii. Le vom dezbate într-un capitol special de îndată ce vom fi pregătit terenul pentru aceasta.

Grupul IV

Un al patrulea grup de concepții cu privire la gândirea mitică și magică sunt cele declarat metafizice. Metafizică este orice concepție care pentru elucidarea chestiunii recurge, într-un fel sau altul, la principiul *ultim* al existenței. Exemple în acest sens cât privește problema „magiei” sau a „mitului” ne oferă un Novalis cu al său idealism magic, un Schelling cu doctrina sa despre mit și revelația divină, sau un Hegel cu metafizica sa dialectică.

Ce este așa de des-amintitul, dar atât de rar-înțelesul „idealism magic” al lui Novalis? Naivul seraf nu și-a expus gândirea decât aforistic, încât sistemul său, mai curând implicat decât desfășurat, trebuie ghicit și reconstruit prin aproximări, ca o ființă fabuloasă din altă eră. Idealismul magic este, după cum chiar numirea ne spune, o variantă a idealismului, de unde urmează că o reconstruire a idealismului magic e posibilă numai în perspectiva idealismului. Punctul de mîncare al lui Novalis fiind metafizica lui Fichte, ne vom lăsa călăuziți puțin de aceasta. Se știe că filosoful Fichte (Johann Gottlieb, 1762 -

1814) a pus în filosofia germană temeiurile unui idealism radical. La baza întregii lumi fenomenale, la rădăcina conștiințelor individuale ale ființelor și oamenilor, stă, după}; ic, hte, un „eu absolut”, conceput ca activitate pură. Eul absolut, prin productivitatea sa, instituie un non-eu, pentru ca să aibă un material opus asupra căruia să-și exercite activitatea. Eul absolut se găsește în profunzimile sufletești ale fier. iruia dintre noi. Lumea este, prin urmare, produsul imaginației și al gândirii acestui eu, dar im produs care se ivește și se articulează potrivit unor legi imanente și necesare ale eului absolut, potrivit unei dialectici inevitabile între „eu” și nou-eu. În idealismul radical-subiectiv al lui Fichte, toiul se petrece conform dialecticii monumentale în care se complace eul absolut. Legea imanentă diilectică-constructivă a eului este, la Fichte, echivalentă cu însăși libertatea fondului originar. Firește că libertatea fondului originar ar fi putut’s. i fie concepută de alți gânditori și în afară de orice dialectică sau lege. Astfel, bunăoară, marele tropii Novalis presupune la obârșia existenței, mai în rând, un „eu magic” care produce lumea pe im1 < imaginativă, în chip arbitrar și miraculos. Cu casta suntem dintr-odată transpuși, din lumea fichteiană a „faptei” și a „datoriei”, într-o lume a *fumunii* și a *visului*. În creația lumii intervine fantezia și capriciul, prin ceea ce lumea, chiar în principiui ei generator, împrumută ceva din duhul b.ismului. Novalis crede că omul, care se poate identifica somnambulic cu însuși principiul magic-creator al lumii, poate avea viziunea absolutului. Omul magic, adică insul dotat cu însușirile eculte, aiurit și invadat de vis, se găsește prin simplele sale invenții imaginare într-o armonie cu tsența lumii. Geniul trebuie să aibă, după Novalis și după mulți alți romantici, ceva somnambulic, vizionar, și să fie o ilustrare prin excelență a eului magic care prin închipuirea sa minunată și incoerentă produce lumea și viața. Cam aceasta este, în scurte cuvinte, uimitoarea filosofie sub auspiciile căreia Novalis și-a scris *Fragmentele*. De aici și estetica sa. Novalis prețuiește basmul mai presus de toate

artele și genurile literare. Basmul este un model metafizic și canonul poeziei în general. Novalis afirmă într-un loc: „*Alles Poetische ynuss in drchenbaft sein*” – „Tot ce e poetic trebuie să aibă înfățișare de basm”. Chiar și romanul. În „poveste”, imaginația se poate dezlănțui fără de zăgazuri. „Într-o adevărată poveste, totul trebuie să fie miraculos, misterios și fără de legătură, totul trebuie să fie amestecat în chip minunat cu lumea spiritelor...” Novalis, ca și Hoffmann, autorul celebrelor povestiri în care realitatea se amestecă cu cele mai întortocheate zămisliuri ale imaginației, este de părere că povestea ar fi mijlocul cel mai potrivit dintre toate genurile literare de a exprima și de a. expune cunoștințele suprasensibile. Numai slăbiciunea organelor noastre este, după credința lui Novalis, pricina pentru care noi nu ne vedem necurmat într-o lume feerică, plină de neprevăzut și de ființe de poveste. Iar somnambulismul, telepatia, starea de transă sunt privite de unii romantici ca note distinctive, ca stigmatice cerești ale omului superior.

O capitală contribuție metafizică cu privire la natura și semnificația gândirii mitice a adus filosoful Schelling, autorul prodig al celor mai multe inițiative romantice. Opera sa referitoare la filosofia mitologiei și revelației divine ar fi jucat fără îndoială un rol mult mai mare în istoria gândirii dacă n-ar fi apărut prea târziu, adică în perioada de disoluție a romantismului. Există, după opinia lui Schelling, un „timp istoric”, un „timp preistoric” și un timp *absolut preistoric*. Deosebirea dintre aceste „timpuri” nu e numai subiectivă, condiționată de gradul de cunoaștere și de documentare ce le putem avea cu privire la ele. Există o deosebire esențială între aceste „timpuri” chiar în natura lor. Astfel, timpul preistoric se caracterizează prin procese specifice, adânci și lăuntrice, proprii conștiinței umane. În timpul preistoric are loc o criză a conștiinței umane, o criză care se precipită în felurite mitologii. Procesele sunt foarte complexe și stau sub imperiul unei necesități mai presus de voința arbitrară a omului. Aceste procese, care își găsesc expresia în

crearea mitologiilor, dau ca rezultat final diferențierea omenirii în popoare. Timpul istoric începe numai după faptul împlinit al diferențierii omenirii în popoare. Mitologia apare așadar pentru istorie ca un „gata-făcut”, ca un „ce” aparținând trecutului. O filosofie a mitologiei, așa cum o înțelege Schelling, ar urma să fie așadar întâia și cea mai necesară parte a unei filosofii a istoriei. Mitologia umple acel spațiu întunecos, *chronos adilos*, cum îi ziceau grecii, care premerge începuturilor istorice. Timpul preistoric și cel istoric sunt dominate de principii calitativ deosebite. Măreția vedeniilor mitologice și monumentalitatea artei corespunzătoare lor, străvechile monumente babilonice sau egiptene, nu pot să fie închipuite, după părerea lui Schelling, ca produse ale întâmplării. Dacă popoarele arhaice au găsit drumul spre arta lor magnifică în toate privințele, aceasta ar constitui, după Schelling, o dovadă că aici a intervenit un factor, dacă nu identic, cel puțin similar celui care s-a declarat mai târziu în „revelația divină”. Astfel păgânismul nu reprezintă un moment negativ sau gol față de revelația divină, ci un moment pozitiv. Mitologia nu este echivalentă, dar analoagă revelației divine. Mitologia se datorează unui proces petrecut desigur în conștiința umană, dar alimentat de inspirații divine. Numai astfel putem înțelege produsele cu totul excepționale ale celui *chronos adilos* sau ale timpului preistoric. Până la Schelling s-a făcut o distincție între o religie întemeiată pe filosofie și rațiune, și o religie întemeiată pe revelația divină. Schelling e de părere că ar exista și o a treia religie, aceasta de natură mitologică, menită să pregătească religia revelației divine. Un raport există neîndoios între mitologie și istorie. Unii învățați curioși încercaseră în spirit raționalist să demonstreze că întâii eroi ai istoriei, personaje trăind aievea, au fost mai târziu prefăcuți în figuri mitologice. Această transfigurare ar sta după părerea acelor învățați chiar la originea mitologiei. Schelling ține să combată o astfel de opinie, după care întâile fapte istorice ar fi fost ulterior transfigurate în mitologie ca atare. Schelling înțelege,

dimpotrivă, mitul ca un fapt primar, iar istoria ca un derivat. Nu istoria unui popor hotărăște mitologia acestuia, ci mitologia unui popor determină istoria poporului. Mitologia devine astfel destinul unui popor. Deodată cu mitologia zeilor, proprie inzilor sau grecilor, afirmă Schelling, a fost dată prin anticipație și toată istoria lor. Un popor nu are libertatea de a-și alege, după plac, imaginile mitologice, de a le accepta sau de a le refuza. Aici domină o severă necesitate, de care este stăpânită conștiința umană. Mitul ia în posesie conștiința umană, stârnind în ea procese care duc la diferențieri etnice și la fapte istorice. Schelling afirmă că încheierea unei mitologii este un semn că în conștiința umană au izbucnit anumite puteri divine care pe această cale devin tot mai conștiente de ele însele. Procesul prin care se precipită mitologia se definește ca un proces de autolămurire crescândă a unor puteri divine care tâșnesc în omul preistoric. Apropierea ce o face Schelling între ivirea mitologiei și revelația divină se clarifică prin aceea că, în ambele, inițiativa aparține puterii divine. În consecință, mitologia este ea însăși egală cu un proces teogonic sau cu un proces de devenire a lui Dumnezeu în conștiința umană. Se va recunoaște că nicio altă formulă nu a acordat vreodată mitului o mai înaltă demnitate decât formula lui Schelling. Această formulă dezvoltă într-un fel concepția unora dintre sfinții părinți cu privire la logosul seminal ce s-ar fi manifestat în gândirea păgână pregătind revelația divină. Mitul nu este, după Schelling, numai imagine umană referitoare la zeități și divinitate, mitul este el însuși semnul unei invazii divine în om. Desigur că această concepție amintește pe alocuri și metafizica dialectică a lui Hegel. La Hegel, distanța de la mit la filosofie este parcursă de un proces care și el are semnificația unei deveniri a lui Dumnezeu în conștiința umană. După Hegel, totul este idee și mișcare dialectică. În această perspectivă, mitul apare ca o întâie realizare ce va fi însă depășită de gândirea filosofică. Numai cât mișcarea ideii se petrece în viziunea lui Hegel *imanent*, într-un cadru panteistic. Câtă vreme procesul mitic-

teologic, despre care ne vorbește Schelling, are loc într-un cadru de teozofie creștină, cu accente împărțite între transcendență și imanență. Similitudinile de expresie ale celor două filosofii, a lui Schelling și a lui Hegel, nu acoperă deci deloc o identitate de opinii.

COORDONATELE SPIRITULUI CREATOR

Ne-am străduit să facem oarecare ordine în câmpul așa de variat al teoriilor despre gândirea magică și gândirea mitică.

Clasificarea pe grupuri a teoriilor este totuși numai un timid început, și ea nu folosește decât la precizarea unor puncte de reper. Spre a putea ataca toată problematica gândirii magice și a celei mitice, este nevoie însă de ceva mai mult decât de niște puncte de reper. Punctele de vedere ce se desprind din expunerile de până aici sunt în primul rând destinate să lămurească întrebările însele care caută un răspuns:

1. Care este structura gândirii magice?

2. Cum se legitimează gândirea magică sub unghiul obiectivității?

3. Cum se legitimează gândirea magică pe plan subiectiv?

4. Ce justificare metafizică are gândirea magică?

Răspunsurile la aceste întrebări nu am vrea deloc să le izolăm unele de celelalte, deoarece prin cuprinderea unor aspecte dispartate, fără de nicio legătură între ele, n-am dobândi mare lucru. Năzuim, dimpotrivă, să răspundem la întrebările formulate în cadrul vast al unei concepții unitare de ansamblu. Se impune așadar în prealabil schițarea unor linii, a unei osaturi teoretice, menite să fortifice perspectiva și să asigure un real profit intelectual.

Coordonatele implicate ale concepției noastre, coordonate la care ne referim și asupra cărora ne vom opri la fiecare pas, sunt de două feluri. Este vorba mai întâi despre câteva noțiuni fundamentale ale concepției filosofice expuse și în alte lucrări ale noastre. Noțiunile în chestiune sunt rezultatul unui examen ce are ca obiect

fapte pe deplin controlabile. De desfășurarea acestor concepte țin firește și unele considerații sau comentarii anexe, toate rezultând cu suficientă stringență din datele fundamentale ale experienței umane. Ne pregătim așadar să stabilim coordonatele filosofice ale concepției noastre. Aceste coordonate se precizează în primul rând prin noțiuni, cum este aceea a „modurilor existențiale” sau cum este aceea a „categoriilor” ca funcții organizatoare ale spiritului uman. Că omul există în două „moduri” am mai arătat și altă dată. Ființa umană există în două feluri, condiționate ambele de două orizonturi cu totul diferite. Un mod este acela al existenței omului în lumea dată, concretă, sensibilă, în vederea autoconservării sale. Al doilea mod este acela al existenței omului în orizontul misterului, cu scopul de a-și revela acest mister. Revenim numai decît cu lămuririle necesare asupra acestor moduri existențiale. Deocamdată să amintim că printre conceptele fundamentale la care suntem obligați să ne referim mai socotim și pe acelea privitoare la unele structuri esențiale ale spiritului uman, proprii pe de o parte capacității cognitive a omului (categoriile receptive ale conștiinței), și proprii pe de altă parte capacității revelatoare a spiritului uman (categoriile stilistice ce aparțin inconștientului). Atragem luarea-aminte că teoria structurilor mai adânci ale spiritului uman se găsește expusă în mai multe studii de ale noastre apărute în ultimii ani.*

Coordonatele obținute prin considerații ontologice și stilistice ne pun în situația de a defini mult mai precis natura gândirii magice și mitice decît s-a făcut până acum. Cu ajutorul acestor coordonate, vom putea să facem o foarte tăioasă distincție chiar între gândirea magică și mitică, care în chip curent au fost un permanent prilej de confuzii mai mult decît regretabile. Aceleași coordonate vor înlesni și critica definitivă a diverselor teorii ce s-au perindat prin fața noastră, în expunerile cuprinse în lucrarea de față punem în exercițiu îndeosebi aceste „coordoanate filosofice”. Lucrul trebuie subliniat, căci, după cum se știe, autorul acestui studiu a luat obiceiul de a

opera uneori și cu un al doilea mănunchi de coordonate pe care le numim „metafizice”, propriu-zise. Coordonatele metafizice aduc în discuție factori cu totul transcendenți care nu pot să fie verificați în chip pozitiv pe linia experienței. O piatră unghiulară a metafizicii noastre este conceptul despre un centru transcendent al existenței, presupus a fi dincolo de orice experiență și care figurează în studiile noastre sub numele de „Mare Anonim” *.

Făcând o distincție hotărâtă între

— V. *Trilogia culturii* și *Trilogia valorilor*.

** Acest postulat central ne dă posibilitatea de a îmbogăți întâiul grup de coordonate (cele filosofice) cu o nouă semnificație, fără ca ele să-și piardă prin aceasta tâlcul intrinsec ce le revine din capul locului. Astfel, în perspectivă metafizică, categoriile noastre cognitive cele două mănunchiuri de coordonate, vom afirma că ele nu au aceeași legitimitate ipotetică în raport cu posibilitatea de a fi verificate prin experiență. Coordonatele filosofice, fiind ridicate în marginea experienței, permit să fie pozitiv verificate direct sau indirect în acest cadru. Câtă vreme coordonatele metafizice nu pot să fie „verificate”. De altfel, metafizica între ce întotdeauna, prin însăși intenția și ființa ei, experiența. N-am putea să spunem în ce măsură preferăm coordonatelor filozofice pe cele metafizice sau invers. Dar din moment ce facem între ele o distincție critică și lucidă, chestiunea preferinței poate că nici nu se pune. Suntem însă hotărâți să nu facem uz de coordonate, nici de unele, nici de celelalte, decât însoțindu-le de conștiința trează a rolului ce le incumbă. Dorind să lămurim o situație empirică fără de a depăși prea mult aspectele ei accesibile, ne vom restrânge desigur la priveliștea deschisă prin coordonatele filosofice, fiindcă scopul conștient ce-l urmărim nu cere mai mult. Dar în alte împrejurări s-ar putea să năzuim spre întruchiparea unei viziuni metafizice despre lume, sau să simțim nevoia de a privi o problemă specială în bălăia de lumini a unei atare viziuni. Nicio condiție umană nu ne interzice încercările de acest fel. În astfel de cazuri, vom opta desigur pentru cel

de-al doilea mănunchi de coordonate. De însemnătate primordială este să se țină cu strictețe ilobândesc semnificația unor mijloace „ale cenzurii transcendente”. În irreeși perspectivă metafizică, categoriile stilistice-abisale, proprii capacității noastre revelatoare, primesc semnificația unor „frâne transcendente” cu ajutorul cărora Marele Anonim ne împiedică de a revela misterele cosmice în chip pozitiv și absolut adecvat, aceasta spre folosul nostru și al echilibrului cosmic în general.

seama de diferența profundă ce desparte felul celor două grupe de coordonate. De altfel, întâiul mănunchi e utilizabil prin sine separat, neavând nicio relație necesară cu al doilea. Al doilea mănunchi de coordonate se îmbucă însă cu întâiul, și nu face decât să adauge întâiului un spor de semnificații. Știm că cei mai mulți dintre intelectualii contemporani au fost crescuți într-o atmosferă de neîncredere față de metafizică, accentuată până la aversiune. Din condescendență față de slăbiciunea aceasta a vremii, căci este o slăbiciune, ne vom feri să abuzăm de coordonatele metafizice în tratarea problemelor ce ne preocupă. Din fericire, nici nu prea avem ocazia să ne facem vinovați de un astfel de abuz. În adevăr, pentru a ne defini poziția față de gândirea magică și mitică, și pentru a lua o atitudine critică față de teoriile în circulație, nu avem în general nevoie decât de coordonatele filosofice propriu-zise. Vom apela la coordonatele metafizice numai când va trebui să luăm poziție față de vreo concepție metafizică. Vrem să fim pe deplin lămurii: oricărei teorii de pretenții științifice-filerzofice îi vom întoarce cuvântul cu considerații de aceeași natură, fără de a recurge la ipoteze și postulate metafizice. Utilizarea coordonatelor pur filosofice față de afirmațiile școlii sociologice franceze (Lévy-Bruhl) sau față de rezultatele fenomenologiei (Cassirer) se impune cu toată hotărârea, dar tot așa și față de rezultatele școlii psihanalitice sau ale psihologiei lui Klages. Dar când e vorba să chemăm la judecată metafizica lui Schelling, oricâtă bunăvoință am avea, nu se va putea evita punctul de vedere metafizic. Unei metafizici

nu i se răspunde într-un mod clar și definitiv decât tot printr-o metafizică. Uneltele științifice-filozofice nu au într-un asemenea caz decât un rol negativ, de curățire a curții. Pe locul ruinelor unei metafizici oarecare se durează totdeauna o altă clădire metafizică. Spiritul uman e stăpânit de oroarea de vidul metafizic, și orice atitudine ce ar părea altfel nu este decât părelnică sau o simplă anomalie istorică.

Revenind cu câteva lămuriri asupra coordonatelor mănunchiului I, subliniem că momentele ci coincid la perfecție cu elementele de definiție esențiale ale ființei umane. Omul ca ființă biologică și conștientă trăiește în lumea dată, concretă, sensibilă, lăuntrică și din afară. Acesta este orizontul propriu felului de a fi prin care se definește ca ființă vitală, preocupată de conservarea sa. Modul circumscris aparține de fapt, într-un chip sau altul, nu numai omului, ci și tuturor animalelor. Omul, în calitatea sa specific umană, spre deosebire de toate animalele, se caracterizează evident printr-un alt mod de a fi, prin modul existenței legat și condiționat de orizontul misterului. Modul de a exista în pervazul misterului este condiția fără de care nu se concepe nici făptura omenească în deplinătatea ei, și nici antropologia ca disciplină autonomă. Între întâiul mod ontologic propriu tuturor animalelor și al doilea mod, care e exclusiv uman, are loc un salt hotărâtor și ireductibil, sau, întrebuintând un termen care își are caratele sale expresive, o „mutație”. Datorită acestei mutații, de grav accent, se ivește omul ca ființă cu totul singulară în univers. Omul, în calitatea sa dejahimal conștient, ar fi avut desigur posibilitatea să trăiască exclusiv în orizontul lumii concrete, sensibile, date. Nimic din ceea ce este dat în lumea concretă, sensibilă, a conștiinței sale, nu determină ființa preumană în chip logic să facă saltul în orizontul misterului. Prin evoluția determinată de orizontul dat, ființa biologică conștientă nu s-ar fi prefăcut niciodată în *om deplin*. În niciun fel orizontul misterului și existența în acest orizont nu sunt susceptibile să fie deduse din experiența în lumea

dată. Orizontul misterului și actele la care el ne obligă nu sunt un rezultat logic al gândirii omenești. Orizontul misterului nu este un derivat al orizontului concret sau o concluzie a acestuia. Orizontul misterului se adaugă la orizontul concret, împrumutând acestuia semnificații neprevăzute și cu totul inedite. Modul de existență în orizontul misterului izbucnește în om spontan, în chip prealabil primar, constituind de-abia prin izbucnirea sa, și cu sine deodată, ființa omenească în toată plenitudinea ei. Orizontul misterului este prin urmare un implicat fundamental al ființei omenești, un implicat fără de care chiar operațiile „teoretice” ale omului n-ar putea să înceapă niciodată. Fiind o condiție prealabilă a oricărui act teoretic, acest orizont al misterului *nu poate* să fie el însuși un rezultat *teoretic*. Punctul incipient al ființei umane ca atare trebuie să fie deci tocmai această existență cu perspectiva deschisă asupra misterului. Am rostit cu aceasta prima parte importantă a definiției ființei umane. Întâia parte, așa cum se prezintă, cere însă o întregire. Nu poți vorbi despre temei, ignorând sau trecând sub tăcere corolarul. Dacă ființa omenească, prin implicatul ei fundamental, este existență în orizontul misterului, nu înseamnă că rostul ei ar fi acela de a rămâne satisfăcut-neschimbată cu privirea ațintită asupra misterului. Zarea misterului, declarându-se o dată ca un cadru al fiutei umane, întâmpină pe om ca o invitație la „revelare”, ca un apel la activitatea dezvăluitoare. Numai întreprinzând acte, potrivit acestui apel, se rotunjește până la deplinătate destinul ființei umane. Și, de fapt, toate zămislrile genului uman, produsele mitice, metafizice, religioase, artistice și științifice (în sensul mare al cuvântului), nu sunt decât tot atâtea încercări ale omului de a dezveli misterele în zarea cărora el este situat. Că încercările izbutesc sau nu este o altă chestiune. Fapt e că încercările se fac. Din pricina naturii înseși, i mijloacelor prin care se fac, tentativele revelatoare nu pot să reușească în chip desăvârșit. Dar cum ar și putea să fie altfel? Capacitatea revelatoare de mister este, sau pare să

fie, condiționată de anumite *structuri subiective* ale omului, de structuri de natură categorială, specifice. Ceea ce nu e deloc surprinzător dacă se ține seama și de alte condiții umane. exemplu: capacitatea cognitivă în raport cu lumea dată, concretă, este și ea condiționată de anumite *structuri subiective* ale omului. De ce capacitatea revelatoare de mister s-ar găsi într-o situație privilegiată? De ce capacitatea revelatoare nu și-ar avea și ea structurile ei particulare, ale ei și numai ale ei? Știm de la Kant încoace, cel puțin aproximativ, care sunt structurile subiective ce participă inevitabil la actele de cunoaștere ale lumii concrete, sensibile. Structurile în chestiune sunt formele intuiției spațiale și temporale, și acele concepte de temelie numite „categorii” (precum al substanței, al cauzalității și altele). Din nenorocire, Kant credea că rostul conștiinței umane ar fi numai acela de a lua act, datorită categoriilor sale, de lumea concretă dată. Dar de un astfel de rost nu sunt străine, în felul lor, nici animalele. Un asemenea rost mutilat ne repugnă. Ca ființă singulară, omul, după cum am spus, există în orizontul misterului pe care se simte îndrumat să și-l reveleze prin plăsmuirii de natură mitică, metafizică, religioasă, științifică. Dar plăsmuirile revelatoare ale omului, adică creațiile de cultură, supuse unor scrutări atente care presupun firește și ele un meșteșug, ne destăinuie varii structuri, care de așijderea pot să fie reduse la niște secrete funcții modelatoare, adică la un fel de „categorii”. Lucrul acesta l-am lămurit credem îndeajuns în lucrările noastre anterioare. Spiritul uman apare așadar înzestrat nu cu o singură serie de categorii, cum susține Kant, ci cu o *dublă garnitură* de categorii. O garnitură aparține conștiinței; cu ajutorul acesteia se receptează lumea dată, vizibilă. A doua garnitură aparține inconștientului; cu ajutorul acesteia se *modelează* „misterul”, cu ocazia actelor revelatoare ale omului. Categoriile ultime sunt de natură „stilistică”. Nu credem că ne înșelăm socotind inconștientul uman ca o vatră a acestor categorii. Atribuindu-le adâncurilor inconștiente ale spiritului uman, le mai numim și „categorii

abisale". Astfel de categorii cu totul specifice, de natură stilistică-abisală, sunt, de exemplu, categoriile spațiului infinit tridimensional, ale spațiului-plan, ale spațiului-boltă, ale spațiului ondulat; ale timpului-cascadă, ale timpului-havuz, ale timpului-fluviu etc. Printre categoriile stilistice-abisale mai socotim individualizantul, tipizantul, stihialul – ca moduri de ale năzuinței formative. * Categoriile stilistice-abisale nu sunt în niciun caz identice cu categoriile con* V. *Orizont și stil (Trilogia culturii)*.

științei, destinate să organizeze datele sensibile ale lumii. Categoriile abisale au *alt* rost și sunt mult mai *secrete*. Rostul lor ne-a făcut să le aducem în directă conexiune cu modul ontologic specific uman, adică cu existența în orizontul misterului și cu capacitatea revelatoare a omului. Tenebro/itatea proprie acestor categorii stilistice ne-a făcut să le căutăm rădăcinile adânc în inconștientul uman.

În legătură cu valabilitatea categoriilor, s-a ridicat chestiunea dacă ele sunt numai subiective sau și obiective. * Cât privește categoriile conștiinței cu ajutorul cărora receptăm lumea sensibilă concretă dată, s-ar putea ivi unele nedumeriri. Cât privește categoriile stilistice-abisale, situația este Ioane limpede. Categoriile stilistice-abisale sunt „subiective”, deoarece ele sunt variabile de la epoca! a epocă, de la regiune la regiune, de la un popor la altul și uneori chiar de la individ la individ. O.itare variabilitate nu *ar fi cu* putință dacă aceste categorii ar fi altceva decât expresia unei subiee-l ivități.

Coordonatele filosofice la care apelăm, pentru a proceda pe urmă la scrutarea mai de aproape a

— Categoriile cunoașterii sunt, după Kant, factori pur subiectivi, lin Eduard von Hartmann le atribuie însă și o obiectivitate transcendentă. Din parte-ne, suntem de părere că o analiză exclusiv structurală a categoriilor conștiinței nu este prin sine însăși în stare să soluționeze în chip precis această chestiune. Simpla analiză a categoriilor nu e concludentă, structura neprezentând niciun indiciu cu privire la subiectivitatea sau

obiectivitatea lor. Numai în perspectivă „metafizică” se poate lămuri acest lucru într-un fel sau altul. Dar soluția metafizică nu e necesară, și prin urmare ea nu obligă. Noi, optând pentru o perspectivă metafizică datorită căreia categoriile conștiinței apar ca tot atâtea mijloace ale unei „cenzuri transcendente”, ne-am pus *co ipso* pe punctul de vedere că aceste categorii sunt *subiective*.

gândirii mitice și magice reprezentate grafic, ar lua deci o înfățișare ca în Fig. 1.

M

S = spiritul uman

A = conștiință

B = inconștient

L = lumea concretă dată

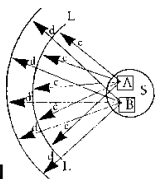
M = orizontul misterului e = categoriile conștiinței d

= categoriile abisale, stilistice

M

Fig. 1

Câteva observații suplimentare. Un hiperzel insuficient educat în chestiuni filosofice și neatent la nuanțe ar putea desigur să apropie „orizontul misterului” despre care vorbim de „lucrul în sine” (numenalul), cunoscut din filosofia kantiană sau din alte filosofii înrudite cu aceasta. Există totuși esențiale deosebiri, printre care amintim doar câteva. „Orizontul misterului” este înainte de toate un factor în cadrul conștiinței umane ca atare, câtă vreme „lucrul în sine” este considerat de Kant ca un factor în afară de conștiință. Noi vorbim tot timpul despre „orizontul misterului” și despre rolul acestuia pentru conștiința și pentru destinul uman în toată plenitudinea lor. Kant a vorbit despre lucrul în sine, care prin contactul cu subiectul uman determină cauzal, dar din afară, *fenomenul sensibil* în conștiința umană și atât. Kant nu a remarcat deloc „orizontul misterului” ca factor implicit și imanent al existenței conștiente *specific umane*> ca un fel de *a priori*



al tu

tuturor funcțiilor *a priori* și *a posteriori* proprii conștiinței umane depline ca atare. „Lucrul în sine” ca o pricină din afară de conștiință a lumii sensibile, așa cum îl presupune Kant, își are eficiența sa și în raport cu conștiința animală câtă vreme „orizontul misterului”, ca factor implicat și imanent al conștiinței, este o particularitate esențială și distinctivă a ființei umane, tocmai în comparație cu ființele animale. *Ființa umană este, cu alte cuvinte, prin definiție o existență care pune misterul și încearcă să-l reveleze.* „Lucrul în sine” kantian nu are propriu-zis nicio legătură necesară cu definiția omului, iar ideea „lucrului în sine” este un simplu accident teoretic și periferic al omului. Dar spre a reliefa separația, iată și alte deosebiri. „Orizontul misterului” inițial, despre care vorbim noi, omul și-l simte ca un apel la capacitatea sa revelatoare, ca un apel căruia el poate și trebuie să-i dea urmare. Ce este în schimb „lucrului în sine” în filosofia lui Kant? O ispită căreia omul nu trebuie și nici nu e bine să-i dea urmare. Cu aceasta, Kant a ciuntit destinul ființei umane, condamnând la inactivitate capacitatea revelatoare. Kant pune „lucrului în sine” ca un veto împotriva oricărei metafizici creatoare fără a-și da seama că prin aceasta el a tăiat în două rostul nostru, sterilizând destinul omenesc. Se recunoaște în general ca un merit că Immanuel Kant a stabilit categoriile prin care conștiința umană organizează receptiv lumea dată sau faptele concrete ale simțurilor noastre. Încuviințăm că filosoful criticilor a făcut un pas hotărâtor întru apropierea și identificarea categoriilor receptive ale conștiinței. Dar Kant nu a bănuț nici pe departe că spiritul uman mai posedă în afară de categoriile respec82

Gândire magică și religioasă și o a doua garnitură amplă de *natură stilistică-abisală*, categorii care se

imprimă tocmai plăsmuirilor noastre de intenție revelatoare. Ignorarea acestei de-a doua garnituri categoriale a fost cauza pentru care Kant a trecut cu vederea în chip așa de regretabil *destinul revelator* al omului în sensul deplin al acestui cuvânt. Dacă le-ar fi bănuț existența, desigur că filosofia kantiană ar fi devenit mai puțin opacă față de spiritul creator. Kant afirmase că deoarece conștiința omului este structurată de categoriile intelectuale, ea este prin aceasta chiar îndreptățită să le imprime lumii sensibile dale. Cu alte cuvinte, din existența acestor categorii, Kant deducea drepturile conștiinței umane de a-și aplica structurile subiective asupra lumii sensibile. Acest procedeu de la existență la drepturi îl putem utiliza și noi. Din moment ce am stabilit și existența unei a doua garnituri de categorii (categoriile stilistice-abisale), ne credem pe deplin îndreptățiti să deducem și drepturile omului rezultând din această situație. Dreptul, înainte de toate, pe care omul și-l asumă de a-și imprima aceste categorii stilistice-abisale asupra tuturor *plăsmuirilor „mitice”, „metafizice”, „religioase”, „artistice” și „științifice”*, prin care se încearcă revelarea misterului. Ce alt rost ar avea în fond categoriile stilistice-abisale de cât acela de a dirija într-un anume sens capacitatea revelatoare a omului?

Ignorând orizontul misterului ca implicat fundamental al conștiinței umane, și în același timp ca element de definiție a ființei umane, ignorând mai departe existența categoriilor stilistice-abisale, strâns legate de capacitatea noastră revelatoare, Kant nu putea să acorde „lucrului în sine” decât semnificația de concept liminar, pus ca un veto în calea oricărei aspirații a spiritului creator. Câtă vreme „lucrul în sine” are în filosofia kantiană, pentru spiritul creator, rolul unui calmant adormitor într-o resemnare, „orizontul misterului” este investit în filosofia noastră cu rolul unui excitant etern virulent al spiritului creator.

MITUL FAȚĂ DE COORDONATE

Creația mitică și ideea magicului trebuie să le

definim prin raportare la coordonatele spiritului creator. Numai pe această bază se poate angaja o discuție. Mai întâi câteva cuvinte despre creația mitică. Plăsmuirile mitice reprezintă încercări de ale spiritului uman de a-și revela misterele existenței ca orice alte asemenea încercări precum cele metafizice, artistice, religioase sau științifice. Separația față de plăsmuirile metafizice, artistice și științifice constă, în esență, în materialul utilizat ca mijloc de revelare. Metafizica folosește spre acest scop construcția abstractă și uneori viziuni schematice. Arta uzează spre același scop de intuiția concretă. Știința întrebuintează construcții imaginare, precum și concepte cu evidente aderențe la aspectele sensibile ale lucrurilor. Mitologia își aservește un material imaginar prin excelență plastic și însuflețit.

Amintind printre ramurile revelatoare ale spiritului uman și știința, ne-am referit nu numai la știința constructivă, cum s-a făcut de la Galilei și Newton până astăzi, ci și la știința care lucrează cu forme și calități, așa cum o practicau un Goethe și romanticii, sau un Aristotel și Platon în Antichitate.

Oricare din aceste planuri de materiale, fie cel al viziunii abstracte, fie al construcției schematice, fie al intuiției concrete, fie al imaginației plastice și însuflețitoare, este, în sine și pentru sine, tocmai suficient pentru o încercare revelatoare. E aici aproape un principiu al spiritului creator. Oricare plan, singur și pentru sine, are prin calitățile sale inerente toate virtuțile necesare serviciului pentru care este chemat. Mitul se realizează pe deplin în planul imaginației plastice și însuflețitoare, și nu are nevoie de altceva. Dimpotrivă, orice amestec, orice concurs de planuri, conduce la un rezultat tocmai diametral opus celui urmărit, adică în loc să ajute la revelare, o întuneca, pricinuind o aburire, o confuzie, o derutare. Cităm două legende din folclorul românesc, după o colecție a lui Tudor Pamfile, ca ilustrare a „planului mitic” alimentat de „imaginația plastică și însuflețitoare”.

Prima legendă:

„Zavistiosul de Drac, cum e el făcut, numai de rele bun, a mirosit el că Noe trebuia să aibă un gând, de nu-l tot vedea pe acasă. S-a dus la nevastă și a întrebat:

— Acasă e Noe?

— Nu-i acasă!

— Dar unde e?

— Nu știu, că nu mi-a spus când a plecat.

A doua zi iar:

— Unde e, nevastă, bărbatul tău?

Iar:

— Nu știu, că nu mi-a spus când a plecat.

Azi «nu știu», mâna «nu știu», până ce o brodește într-o zi; taman mânca și bea vin cu copiii la masă. Dracul face cum face și suflă în oala cu vin, și cum bea acea nevastă, se îmbată. Dracul cum o văzu, cum îi era lui aminte, o întreabă:

— Unde e bărbatul tău, nevastă?

— Ia, tot lucrează în pădure la o pustie de corabie, că cică o să fie curând-curând un potop mare în lume, și noi o să intrăm în corabia aceea când o începe potopul.

Dracului atât i-a trebuit; iute s-a dus în pădure și cum a dat cu ochii la grămada de lemne, le-a răspândit Nichipercea, de nu s-a știut lemn cu lemn.

Noe, cum a văzut drăcovenia asta, pe loc l-a ars la inimă că Dracul trebuie să-i fi făcut lui pozna asta. Iute s-a dus acasă și a întrebat nevasta:

— Nu cumva a venit Dracul și aici să te întrebe de mine?

— A venit.

— Ei, și i-ai spus unde sunt?

Că «hâr», că «mâr», i-a spus toată tărașenia, cum a înșelat-o Dracul.

Atunci Noe, ca un sfânt, a făcut o toacă de paltin și a început a toca; și de ce toca, de aceea se strâneau lemnele de pe unde le risipise Sarsailă, până când s-a făcut grămada cum fusese și mai înainte.

Și din lemnele alea a făcut Noe o corabie mare-mare de tot, de au încăput în ea ai casei și tot felul de lighioane

ce se mișcă în lume”.

A doua legendă:

„După ce Adam și Eva călcară a doua poruncă a lui Dumnezeu, arând mai mult decât li se îngăduise, Dumnezeu coborî pe pământ și adună cu trâmbițe toate vietățile spre a le hotărî veleturile, adică anii vieții.

Lui Adam – și prin urmare omului – îi dădu treizeci de ani.

După Adam veni rândul măgarului, pe care Ziditorul îl împovără cu cincizeci de ani. Măgarul însă se împotrivi și rugă pe Dumnezeu să-l mai ușureze, iar acesta îi luă douăzeci de ani și-i dădu lui Adam nemulțumitul, care îi ceruse. Tot astfel mai căpătă douăzeci de ani din cei patruzeci ai câinelui și treizeci de ani din cei șaiszeci ai maimuței.

Adam a trăit treizeci de ani sorociți omului, după care urmară cei douăzeci ai măgarului, când «strămoșii-oștri lucrau mult și aveau puțin; erau necăjiți și chinuiți și nu-și puteau aduna pentru copiii lor mai nimic.»

Urmară apoi, până la șaptezeci de ani, anii câinelui, când nu se mai dezlipeau de lângă casă. «Să nu fi văzut pe nimeni în aretul* lor, că turbau de mânie.»

După acești ani veniră anii maimuței, când omul cade în doaga copiilor.

Și de atunci și până astăzi așa este”.

Față de coordonatele situației umane la care ne raportăm, n-am cuteza să susținem că mitul, arta, metafizica, știința constructivă, ar fi una mai îndreptățită decât cealaltă. Orice ambiție în acest sens trebuie domolită.

Orice plăsmuire revelatoare, fie mitică, fie metafizică, fie artistică, îndură toate deopotrivă deformările, că să zicem așa, ale categoriilor stilistice-abisale care intră constitutiv în ființa lor. Din momentul în care am stabilit prezența de subsol a acestor categorii, cărora le revine tocmai

Perimetru aflat în pază (n.ed.).

rostul de a se imprima tuturor plăsmuirilor noastre

revelatoare, nu vedem și nu înțelegem cum s-ar mai pune în chip serios chestiunea unei ierarhizări a ramurilor de cultură.

Iată de ce atitudinea antimitologică luată în numele unui scientism pozitivist de secolul al XIX-lea ni se pare cu totul deplasată. Scientismul pozitivist, încordând arcu împotriva mitologiei și a metafizicii, dacă nu vrea să fie în dezacord cu sine însuși, ar trebui să respingă cu aceeași hotărâre și orice artă care nu este o îngânare fotografică a naturii, adică orice artă de mare tâlc creator.

Am avut norocul să descoperim în adâncimile spiritului uman existența unor funcții categoriale de natură stilistică. N-am înțelege nimic din rostul acestor categorii, dacă n-am admite că ele sunt chemate să se manifeste pe *toate* planurile posibile ale activității spirituale. Existența unor asemenea funcții categoriale răstoarnă o dată pentru totdeauna, mai mult decât orice alt argument, concepția despre om ca simplu aparat de înregistrare a naturii. Argumentul se ridică peremptoriu și împotriva oricărei pretenții a pozitivismului care se erijează în principiu călăuzitor de „cultură”.

Dar considerații de natură similară ne silesc să luăm în răspăr și afirmațiile unor gânditori care exaltă mitul ca atare, atribuindu-i nu numai o prioritate în timp, ci și o valoare mai presus de timp în raport cu toate celelalte ramuri de cultură. Un Schelling bunăoară statornicea mitul pe un asemenea tron privilegiat, afirmând între altele că „istoria”, cu toate produsele ei, n-ar fi decât un derivat al *mitologiei*, pe care el o echivala într-un fel cu revelația divină. Dacă Schelling ar fi întrezărit, măcar aburit, existența subiectivă a categoriilor stilistice-abisale care își pun pecetea structurală pe toate plăsmuirile de cultură umană, ar fi înțeles desigur că istoria unui popor nu poate fi caii licată drept simplu „derivat” al mitologiei, și ar fi înțeles că nici mitologia, oricât de mult ar prețui-o, nu poate să fie încoronată cu nimbul divinului. Mitul ca și istoria sunt determinate deopotrivă de „matricea stilistică” a omului, a popoarelor, a insului. Acest stigmat împrumută

mitului suprema demnitate ce-o poate avea o creație omenească, demnitatea *umană*. Nu este prea greu de altfel să se demonstreze până la evidență, și cu un număr nelimitat de exemple, că miturile poartă întipărite pe corpul lor o pecete stilistică ce variază considerabil de la o regiune geografică la alta, de la un neam la altul, de la un individ la altul. Poporul românesc are în patrimoniul său folcloric o mulțime de legende cu privire la originea munților și a văilor. Cităm din *Povestea lunii de demult* a lui Tudor Pamfile vreo câteva legende care ni se par tipice. Legende de acest fel circulă prin toate regiunile țării. Ele sunt de mai multe tipuri:

I. Legende cu substrat bogumilic.

La început sunt cei doi frați: Dumnezeu și Satanil. Ei hotărăsc să facă pământul. Satanil... „după sfatul lui Dumnezeu avea să se coboare de trei ori în fundul mării spre a aduce nisip în numele lui Dumnezeu. Satanil însă nu face, după cum fusese sfătuit, decât a treia oară, când ia nisip și în gură. Nisipul adus în mâini, Dumnezeu l-a împrăștiat în toate părțile. Satanil, când vede aceasta, începe să râdă, bucurându-se că Ziditorul și l-a pierdut pe al său, câtă vreme el pe al lui și-l ține în gură.

— Acum, zice Dumnezeu, să blagoslovim pământul, ca să crească! Și l-a blagoslovit cu mâna lui sfântă, și a început nisipul să crească, dar tot așa a început și cel din gura lui Satanil. Când a văzut aceasta, că nu-i încape în gură, a scuipat în toate părțile; și unde a căzut scuipat au crescut munți”.

În legătură cu aceeași legendă cu substrat bogumilic, cităm o altă credință cu privire la originea munților.

„... După ce diavolul a vrut să înece pe Dumnezeu în apă, rostogolindu-l în cele patru părți ale pământului, pe când Ziditorul dormea pe turtiță, pământul creșcu într-o întindere așa de mare încât apa nu-și mai putea afla loc. Sculându-se după aceasta Dumnezeu și văzând că pământul e așa de mare, că apa nu-și mai are niciun pic de loc unde să stea, a picat pe gânduri. Ce să înceapă și să facă pentru ca apa să aibă loc? Dar degeaba, căci orișicât

s-a gândit, n-a putut-o scoate la capăt. În urmă își trase de seamă: să întrebe vietățile pe care le făcuse în răstimpul acesta pe pământ, că poate acestea i-ar ști spune.

Pe atunci însă, cel mai deștept și mai ajuns de cap dintre toate vietățile era ariciul. De aceea, trimise el pe albină ca să meargă la arici și să-l întrebe pe acesta ce să facă.

Albina, ducându-se la arici, îi spune la ce a trimis-o Dumnezeu. Ariciul însă n-a voit să-i spună, ci îi zice numai atât:

— Dumnezeu e doar atosteștiutor. El știe prea bine ce să facă. Ce mă mai întreabă pe mine, un biet nemernic?

Albina, văzând că ariciul nu voiește să-i spuie, ieși afară, dar nu s-a întors așîși îndată cum a ieșit, ci s-a pus pe usciorul ușii dinafară a locuinței ariciului, anume ca să audă ce va zice pe urmă acesta.

Și întru adevăr, că nemijlocit după ce a ieșit de la dânsul, ariciul a și început a vorbi și a zice:

— Ce? Parcă Dumnezeu nu știe să facă dealuri și munți, văi și văgăuni? Și atunci de bună seamă că și apa va avea destul loc!

Albina auzind aceasta, bucuria ei! Deauna și zboară de unde era ascunsă și se duce țintă la Dumnezeu ca să-i spuie ce a auzit”.

Al doilea tip de legende.

„Cică la început, când a făcut Dumnezeu cerul și pământul, s-a brodit de a făcut pământul mai mare decât cerul, și nu încăpea pământul sub cortul cerului. Și marginile pământului stând afară de cortul cerului, nu mai vedea nici soarele, nici picătură de ploaie sau fulg de zăpadă.

Ce să facă Dumnezeu ca să dreagă lucrurile? Să ceară sfat la arici. Cheamă pe albină și o trimite la arici. Albina se duce și-i spune:

— Uite, nene arici - cum o fi zis ea acolo -, m-a trimis Dumnezeu să te întreb cum ar putea el să bage tot pământul sub cer.

— Și tocmai la mine te-a trimis, la un ghemuit ca

mine? Dar ce știu eu, zise ariciul cu supărare. Du-te de-i spune că nu mă pricep eu la asta!

Albina plecă, dar în loc să iasă pe ușă, se așază pe clanța ușii, iar ariciul, crezând că a rămas singur, începe a dondăni:

— Hm, el, Dumnezeu, după ce și-a bătut joc de mine și m-a făcut așa de ghemuit și de urât, acum ar pofti să-l învăț cum să micșoreze pământul. De ce nu mi-a dat putere multă să strâng pământul în labe, până s-o încreți, să se facă numai munți și văi, și să vezi atunci cum încape!

Zbrrrr! Atunci și hoțoaica de albină de pe clanța ușii – fuga cu vestea la Dumnezeu”.

Al treilea tip.

„Când s-a urzit pământul era Dumnezeu și cu ariciul. Se văitau amândoi că unde și cum să întindă pământul. Tot văitându-se încoace și încolo, iacă vine și năpârca, și intră și ea în vorbă. Dar auzind de ce este vorba, grăi:

— Doamne, uite ce să faci ca să întinzi pământul: fă dealuri, văi, dealuri-văi, și așa o să fie bine.

Se apucă Dumnezeu și făcu așa, după povața năpârcii, și îi ieși bine”.

Al patrulea tip.

„Când a urzit Dumnezeu pământul cu broasca și cu ariciul, rămăseseră dealurile și malurile. Măre, ele vreau să facă pământul întins ca o masă.

Mergând Dumnezeu, malurile și dealurile se țineau după el și întrebau:

— Noi cum rămânem?

Dar Dumnezeu:

Așa să rămâneți cum sunteți: dealurile-dealuri, malurile-maluri”.

Legende sunt captivante pentru puterea cu care ele ilustrează structuri adânci ale spiritului românesc. Constatăm mai întâi că imaginația mitologică a poporului românesc a fost cu deosebită insistență preocupată de obârșia munților și a văilor. Insistența aceasta e determinată desigur de orizontul spațial specific românesc. Marea, care nu impresionează mai puțin decât muntele, nu

este pentru poporul nostru un motiv de mitologie cosmogonică decât prin adopție: noianul de apă originar este un motiv biblic. Pe de altă parte, legendele cu privire la originea munților și a văilor ar fi putut să aibă cu totul alt conținut decât cel ce reiese din legendele citate. Legendele în legătură cu originea munților și a văilor sunt fără de excepție legende cosmogonice. Originea munților și a văilor dobândește prin acest cadru cosmogonic accentul unei măreții proprii zilelor de <Teație. Munții și văile nu sunt pentru poporul românesc un fenomen natural ca oricare altul. Prezența lor e resimțită ca un fapt excepțional, care angajează începuturile, fie într-un fel, fie în altul, ilar începuturile! Prezența lor, a munților și a văilor, capătă prin această proiecție pe fond de începuturi o aureolă de taină adâncă și excepțională. *Originea muntelui este atribuită unei extraordinare peripeții în ritmul și în logica creației.* () adâncă și înfiorată solidaritate a românului cu orizontul „deal-vale” iese la iveală în această problematică a muntelui, văzut în perspectiva unei speciale peripeții cosmogonice. Cât de simptomatică este pentru această solidaritate mai ales viziunea acelor munți care se luau după Dumnezeu, întrebând: „Noi cum rămânem?” Și Dumnezeu xicând: „Așa să rămâneți cum sunteți: dealurile-dealuri, malurile-maluri [văile-văi]!” O mai splendidă consacrare divină în perspectiva cosmogonică a orizontului specific românesc nici nu se poate. Această viziune face pereche strigătului pe cale de a incinera inima îndrăgostitului:

Arde, Doamne, dealurile

Să rămâie văile.

Să se-adune dorurile!

O legendă, care circulă într-o mulțime de variante din aceeași colecție a lui Tudor Pamfile, ne povestește despre închinarea lui Adam către Diavol.

„Când cu voie ori fără voie [alungat din rai] Adam s-a văzut pe pământ unde stăpânea pe atunci Diavolul, el a cerut din acel pământ ca să aibă ce lucra și din ce să se hrănească, dar Diavolul i-a răspuns: «Întâi trebuie să mi te

vinzi mie. Să-mi dai întăritură la mână cu iscălitura ta, și apoi îți voi da pământ cât vei voi.» «Bucuros, îi răspunse Adam de nevoie, dar vezi că eu nu știu carte.» «Ei, mî știi carte, îl luă dracul în răs, uite, lucrul nu e greu. Am să fac o cărămidă de lut, tu ai să apeși cu mâna pe dânsa și zapisul e gata.» Într-adevăr, Dracul, făcând întocmai, puse pe Adam să apese pe cărămidă... Numai în chipul acesta i-a dat lui Adam pământ. Dar vorba e că Adam și cu toți urmașii lui au rămas dăruți Necuratului... Diavolul a uscat cărămida și a ascuns-o în apa Iordanului, socotind că în chipul acesta nimeni nu va da peste dânsa acolo tocmai. Dar nu s-a bucurat mult timp de zapis, căci Domnul Hristos, la botez, când s-a botezat în apa Iordanului, a stat cu picioarele tocmai pe cărămida aceea, și ea s-a sfărâmat”.

Motivul legendei este cunoscut și din povestea lui Faust - un contract între om și Necuratul. Să se compare însă cele două variante ale motivului. Faust încheie contractul cu Mefisto, după ce nimic din tot ce i-a oferit traiul, nici viața, nici toată știința, nu au putut să-i satisfacă patima și setea *infinită* de fericire *individuală*. Și Faust se vinde pentru o clipă de fericire a sa, pentru o clipă căreia el ar fi fost în stare să-i zică: „Rămâi, ești așa de frumoasă!” Figura lui Faust este fără îndoială una din plăsmuirile cele mai caracteristice, determinate de categoriile stilistice specifice germanului: setea infinită pe care nimic nu o poate domoli, și înclinarea excesivă spre trăiri individuale.

Adam încheie zapisul cu Necuratul cu totul în alte împrejurări și din alte pricini decât Faust. Și anume, când cu voie sau fără voie, alungat din rai, se găsea pe pământul pe care, pentru ca să poată să trăiască, *trebuia* să-l lucreze, pe pământu' care era însă stăpânit de Necuratul. Adam nu încheie contractul pentru o poftă nesățioasă de fericire a sa, ni nici ca un decepționat de toată știința lumii, ci **r.** i un „neștiutor de carte”, și în orice c-z de *nevoie*, fiindcă altfel nici nu ar fi putut să trăiască. Adam intră la învoială nu pentru sine ca ins, ci pentru ființa

organică numită „omu’, și pentru ceea» ce temelie necesară ființării sale, pentru; pământ, e. vre este continuarea trupului său. Adam iscă-lesce, cu punere de deget, zapisul-cărămiâia, fiindcă nici nu se putea altfel. Tragicul este cu atât mai mare., cu cât Adam nu se vindea numai pe sine, ci eu. tot neamul omenesc. împreună. O asemenea variantă a legendei nu putea să se iveas-a și nici să prindă rădăcini decât în sufletul popular al Răsăritului nostru. În această variantă, totul se petrece într-o impresionantă atmosferă de orgaticitate și de anonimat.

Mitologia, îndurând astfel de tipare, se dovedește foarte profund structurată de categoriile stilistice ale spiritului uman. La o mai atentă cercetare, s-ar arăta că și istoria unui popor este modelată de aceleași categorii stilistice. De unde urmează că nu putem socoti mitologia ca un izvor, iar istoria ca un simplu derivat al ei, cum le-a voit Schelling. Ne-am surprins un moment în situația de a combate o teorie a unui gânditor mai vechi. Poate că am fi lăsat acea teorie să-și doarmă sublimul său somn, dacă o variantă a teoriei nu ar fi fost mai recent susținută de un celebru gânditor contemporan. „*Der Mythos kdnnte cher die Wissenschaft, als diese jemals ibn widerlegen*” * Cu aceste cuvinte, un Ludwig Klages conferă mitologiei o prioritate axiologică față de știință. Klages ridică aproape pretenția ca rezultatele științei să fie controlate în lumina mitologiei. Expunerea de motive a paradoxalei inversări de roluri o cunoaștem dintr-un capitol anterior. Gândirea „mitică” ar fi feltrl propriu de a gândi al „sufletului”, câtă vreme „știința” ar exprima felul propriu de a gândi al „spiritului”. Deoarece însă spiritul este, după Klages, un adversar ireductibil al sufletului, un adversar care amenință cu distrugerea sufletului și a vieții pe pământ, se înțelege lesne aversiunea cu care Klages întâmpină spiritul. În pretinsul proces iscat între spirit și suflet, Klages, el însuși incapabil de a gândi mitic, este condamnat să facă cu argumente foarte spirituale pe avocatul „sufletului”. Rolul e destul de ingrat, cu atât mai ingrat cu cât noi avem impresia că un astfel de proces nici

nu există. Unde este adversitatea într-adevăr ireductibilă dintre „știință” și „mit”, când pe corpul mitului se constată eficiența acelorași categorii stilistice ale inconștientului uman ca și pe corpul „științei”? Nimeni nu ne va face să credem că gemenii născuți din aceeași matrice sunt neapărat destinați să se devoreze reciproc. Între fizica lui Newton și mitologia nordică există necontestate similitudini de stil: orizontul infinit, afirmarea concretului, trăsătura realistă sunt particularități ce revin ambelor creații umane. Între Aristotel și mitologia zeităților olimpice există legătura stilistică a „formelor tipice” și a „orizontului limitat”. Între știința biologică a indului Bose, care ne vorbește despre celulele „nervoase” și „cardiace” ale

— V. trad. la p. 56 (n.ed.).

plantelor, și mitologia „unicului întru toate” este, fără îndoială, pentru cine are ochi de văzut, de asemenea o similitudine de stil. Cum se mai poate atunci susține cu seriozitate că *știința* este opera „spiritului”, iar *mitul* opera „sufletului”? Teoria lui Klages cu privire la știință și mit și indirect teoria sa despre spirit ca adversar al sufletului cad măcinate de prezența categoriilor stilistice-abisale ale inconștientului care îmbrățișează, stigmatizându-le deopotrivă, atât mitul cât și știința. Recunoaștem că sufletul și spiritul sunt, teoretic și abstract, separabile, radicalitatea distincției atârnuând însă în cele din urmă de definițiile pentru care vom opta. Dar dacă mitul ca pretins mod al sufletului și știința ca pretins mod al spiritului arată aceleași stigmatizări ale categoriilor stilistice-abisale, aceasta înseamnă în orice caz că există un „cotor” mai adânc care leagă cele două moduri, și față de unitatea căruia separația dintre suflet și spirit cade pe un plan periferial, ca o mică ceartă ce duce la efemere și puerile dezbinări între frați. Filosofia lui Klages, întemeiată în întregime pe adversitatea de neîmpăcat între spirit și suflet, sucombă fără replică sub loviturile ce i le-a pregătit un fapt mai presus de orice îndoială: aspectele „stilistice” *similare* ale mitului și ale științei.

Coordonatele filosofice puse în exercițiu înlesnesc și alte puneri la punct. În capitolul închinat doctrinelor curente, ne-a reținut un moment concepția școlii psihanalitice, îndeosebi a celei elvețiene, privind miturile. Jung, aplaudat de-o seamă de discipoli, consideră miturile ca visuri colective ale popoarelor. E admisibilă o astfel de echivalare între mit și fenomenul psihologic al visului? Să punem capăt și aici unui abuz teoretic. Nu negăm că uneori s-ar putea face oareșicare apropieri între materialul psihologic al visului și materialul plastic imaginar al miturilor. Intervine însă un factor diferențial care zădărnicește o omologare substanțială. În adevăr, structura și finalitatea visului în totalitatea sa și structura și finalitatea mitului în finalitatea sa sunt cu totul altele. Mitul este o creație a omului în raport cu coordonatele sale specific și deplin umane. Mitul apare în ordinea existenței omului, în orizontul misterului și în vederea revelării acestui mister. Creația mitului este dirijată de categoriile stilistice-abisale ale omului. Câtă vreme visul se pronunță cu totul în afara acestor coordonate. Visul, interpretat psihanalitic, se afirmă doar ca un mijloc de echilibristică psihologică individuală, ca o compensație psihică a unei conștiințe deficitare într-un sens oarecare. Visul este așadar numai un moment în ordinea conservării și a securității psihice, Mitul își relevă vrednicia ca un moment ce aparține altei ordini existențiale, mai presus de simpla igienă psihică, ca un moment în ordinea prin excelență umană și eminentamente creatoare.

MAGICUL FAȚĂ DE COORDONATE

După ce coordonatele principale ale ființei umane ne-au înlesnit o situare a mitului, să procedăm și la o situare a gândirii magice. Expresia de „gândire magică” e destul de precară. Căci nu prea există o gândire magică la propriu, ci numai o gândire care uzează, când mai mult când mai puțin, de ideea magicului. Magicul nu ține de funcția gândirii, cât de materialul ei. Ceea ce se impune analizei este așadar ideea magicului ca atare. În cursul analizei, nu e voie să nesocotim niciun moment că această idee a

magicului este mai mult trăită decât gândită. Încercând să exprimăm ideea magicului printr-o transpunere în termeni abstracți, ea va da un concept echivoc. Dacă ținem cu tot dinadinsul la o circumscriere abstractă, atunci ideea trăită a magicului solicită o echivalare, fie cu conceptul despre o putere magică, fie cu conceptul despre o substanță magică. Ideea trăită a magicului are față de aceste concepte avantajul că joacă între amândouă. Situația pare așa de încâlcită, încât se impune o desfacere foarte circumspectă a ghemului. Ce semnificație i se conferă de obicei puterii sau substanței magice? De reținut mai întâi este că puterea sau substanța magică nu seamănă aidoma cu nicio putere și cu nicio substanță obișnuită. Conceptul puterii sau al substanței magice este un concept irațional în sine. Iată vreo câteva aspecte iraționale ale acestui concept. Se crede despre puterea sau substanța magică, proprie unui lucru sau unei ființe, că s-ar putea transmite prin contagiune lucrurilor și ființelor din preajmă, fără de a scădea în lucrurile sau ființele purtătoare. (Un vrăjitor așază în chip secret în bățătura cuiva un obiect vrăjit pentru ca puterea magică să treacă prin molipsire asupra persoanelor sau vietăților ce circulă prin bățătură.) Puterea obiectului vrăjit ar putea să dureze timp indeterminat. (Despre obiectele vrăjite depozitate în sarcofagele faraonilor se crede că și astăzi, după mii de ani, și-au mai păstrat oculta eficiență.) Emitentul ar rămâne nealterat prin emisie. Aspectul întrece puterea de comprehensiune logică obișnuită. O altă latură paradoxală: puterea sau substanța magică, proprie unui lucru sau unei ființe, e susceptibilă de a fi transmisă la orice distanță asupra altor lucruri și ființe care ocupă spațiul intermediar. (Un vrăjitor ar fi în stare să influențeze magic o persoană din alt sat, fără ca acțiunea sa să vatăme persoanele sau vietățile care din întâmplare s-ar găsi între el și persoana vrăjită.) Puterea sau substanța magică se manifestă așadar în spațiu, dar se poate sustrage legilor spațiale. Transmiterea s-ar putea face printr-un salt. Alt aspect* puterea sau substanța magică proprie unui lucru sau unei

ființe este adesea socotită ca fiind total prezentă și numai într-o parte, într-un fragment al acestui lucru sau al acestei ființe. (Se vrăjește un fir de păr pentru ca persoana căreia i-a aparținut să execute un act sau să se supună unei dorințe secrete a vrăjitorului.) Cum e cu puțință așa ceva rămâne firește un secret al acestei preținse puteri sau substanțe magice. Puterea sau substanța magică, cu toate că este înzestrată cu calitățile amintite, poate uneori să dispară prin anulare, iar nu prin dispersiune, printr-un act de anulare provenit din partea unei contraputeri sau a unei contrasubstanțe magice. Mai ciudat este că o contraputere magică, anulând o putere, nu scade și nu se consumă proporțional cu puterea anulată. Puterea sau substanța magică se caracterizează așadar prin comportări care defid legile fizicale. Am invocat la întâmplare câteva din aspectele care pe de o parte apropie conceptul de putere sau substanță magică de conceptul celor fizicale, și care pe de altă parte sunt în contradicție cu logica fizicală.

Puterea sau substanța magică, în afară de însușirile relevate mai sus, mai excelează și prin alte particularități paradoxale, care de astă dată le apropie într-o privință de lumea psihică:

1. Puterea sau substanța magică a unui lucru sau ființă poate să sară asupra altui lucru sau ființe *similare* datorită exclusiv acestei analogii. (Se vrăjește „icoana” unei persoane, pentru ca „persoana” să îndure înrâuriri magice.)

2. Un lucru sau o ființă poate să producă, datorită unei puteri sau substanțe magice, un lucru sau o ființă analoagă. (Se încearcă producerea magică a unui fenomen prin imitarea lui simbolică; de exemplu, se trece apa printr-un ciur ca să se producă ploaie.)

În general, puterea sau substanța magică nu este în chip necesar legată nici de lucruri sau ființe neînsuflețite, nici de lucruri sau ființe însuflețite. Totuși, puterea sau substanța magică posedă însușiri care admit o apropiere când de lumea fizică, când de lumea psihică. Vom reveni asupra acestui cumul de însușiri.

Întâii europeni ajunși în contact cu triburile primitive au fost până la derutare izbiți de comportările cu totul absurde ale primitivilor în diferite situații. S-a crezut că e vorba de o foarte profundă diferență de mentalitate; uneori primitivul a fost chiar acuzat de stupiditate. Lévy-Bruhl, caracterizând mentalitatea primitivă ca fiind de natură prelogică, se găsește de fapt pe aceeași linie de surpriză produsă de primitivi întâilor exploratori sau misionari. Și totuși nimic mai eronat decât această pripită judecată. S-ar putea desigur ca gândirea primitivului să fie uneori mai stângace, mai nedeprinsă decât a omului civilizat cât privește funcțiile pur logice, ceea ce nu permite însă concluzia că funcțiile sale logice ar fi atinse de vreun viciu sau de o insuficiență oarecare. În definitiv, primitivul nu gândește nici după altă logică decât civilizatului, nici după o prelogică embrionară, dar în gândirea lui intervine necurmat, la fiecare pas, ideea magicului care, privită separat, pentru sine, prezintă desigur o mulțime de fețe paradoxale, iraționale. Din momentul când interpolăm în operațiile gândirii primitive conceptul puterii sau al substanței magice, această gândire devine logică, absolut și perfect inteligibilă pentru orice civilizat. Gândirea primitivă nu poate fi acuzată de o carență funcțională sub raport logic numai fiindcă operează așa de des cu un concept care în sine este irațional. Matematica europeană lucrează cu unele elemente care, privite pentru sine, în chip izolat, sunt și ele în alt sens tot iraționale, ca de exemplu mărimea V-1. Dar matematica europeană nu a fost niciodată învinuită din pricina aceasta că ar fi produsul unei mentalități prelogice. Lévy-Bruhl și-a clădit monumentala sa operă cu privire la mentalitatea primitivă pe o confuzie grosolană între „funcțiile” și „materialul” gândirii logice. Replica noastră este categorică: *în materialul cu care operează gândirea logică, avem latitudinea de a amesteca fel și fel de elemente sau complexe „iraționale” fără caprin aceasta gândirea să se altereze sub raport logic.* „Iraționalele” cu care inteligența obișnuiește să lucreze sunt multe și foarte variate. Printre

aceste „iraționale” figurează și „ideea magicului”. Faptul ne scutește deocamdată de a cerceta mai cu de-amănuntul cum este posibil acest lucru. În orice caz, faptul fiind perfect real, ar fi trebuit să ajungă și la cunoștința sociologilor francezi. Din nefericire, până la urechile lor n-a ajuns pesemne nici măcar zvonul unor asemenea realități. Ignorarea faptului a fost pricina pentru care un Lévy-Bruhl s-a lăsat așa de tulburat de prezența unor iraționale în gândirea primitivă încât le-a atribuit unor funcții desfigurate în însăși esența lor.

De o pretinsă pocire funcțională a gândirii primitive ne vorbește și Ernst Cassirer. Alterarea funcțională, pe care Cassirer pretinde a o fi descoperit în lumea spirituală a primitivilor, ar consta într-o întrebuintare specială a categoriilor esențiale ale inteligenței umane. Ambiționând să epuizeze problema și să curme capitolul, Cassirer formulează legea „coincidenței momentelor corelative” care ar caracteriza gândirea primitivă. Această lege, circumscrisă mai laic, indică întrebuintarea oarecum embrionară de care se fac vinovați primitivii când aplică diversele categorii intelectuale. În acest uz primitiv al categoriilor, „partea” ar coincide cu „întregul”, predicatul cu subiectul, numele cu persoana, accidentul cu substanța etc. Ca să nu se spună că suntem călăuziți de nu știu ce duh rău al contradicției, recunoaștem că o astfel de coincidență a momentelor corelative *pare* a avea uneori loc. În realitate însă, o atare coincidență nu are loc, și mai ales nu are loc în chip *funcțional*. Coincidența *pare* a interveni, producându-se în adevăr, mai mult sau mai puțin frecvent, un fel de *echivalare* a părții cu întregul, a lucrului cu numele, a substanței cu accidentul. Dar echivalarea aceasta nu intervine permanent și în chip funcțional, ci numai când primitivul gândește realmente cu conceptul puterii *magice*; altfel se poate afirma, cu toată certitudinea, că mintea primitivului nu face nicio confuzie între momentele corelative ale unei categorii. E drept că primitivul operează neobișnuit de frecvent cu conceptul puterii sau al substanței magice. Dar această dominanță a

conceptului magic nu ne obligă deloc la un exces de zel, ca să afirmăm că înseși funcțiile categoriale ale primitivului ar suferi pretinsa deviere cu nedrept relevată de Cassirer. *Mintea primitivului este articulată de aceeași logică și este înzestrată cu aproximativ aceleași funcții categoriale ca și mintea civilizatului, dar primitivul operează materialmente incomparabil mai frecvent decât civilizatului cu conceptul irațional în sine al puterii sau al substanței magice.* Materialul gândirii primitive este, oricât s-ar părea de ciudat, mai complex decât al civilizatului de toate zilele care trăiește în lumea concretă, dată, fără interese speculative, și care a avut în prealabil și grija de a elimina pe cât posibil din mintea sa ideea magicului. Complexitatea de material a inteligenței primitive, dominanța magică conduc la comportări și judecăți în consecință, menite să dea civilizatului simplist impresia că primitivul ar fi „funcțional” *absurd* sau jertfa unei *alterări categoriale*.

Reluăm firul. Cum se prezintă ideea magicului când încercăm să o situăm față de coordonatele ființei umane? Ideea magicului reprezintă ca și mitul, și ca multe alte plăsmuiri, o încercare a spiritului uman de a se transpune în orizontul misterului și de a-l revela. Dar ideea magicului, ca încercare de a revela misterul, se oprește oarecum la jumătatea drumului. Revelarea se schițează numai ca intenție, dar se poticnește rămânând de fapt o *semirevelare*. Căci ideea magicului este o idee misterioasă în sine, atât prin cumul de paradoxii și iraționalitate, cât și prin lipsa unei înfățișări pozitiv accesibilă facultăților intelectuale. Ideea magicului în i are nici aspecte plastice, nici aspecte cu adevărat însuflețite; ea nu are o configurație vizionară ca mitul, nici particularități rigurose schematica ca o construcție științifică, și nu e nici întruchipare intuitivă ca un gând de artă. Ideea magicului este lipsită de o figură accesibilă imaginației, intelectului, simțurilor. Ideea trăită a magicului se pretează, prin natura ei, mai mult la caracterizări negative; ea nu este cutare hidru sau cutare. Ea e făcută în aceeași măsură din

absențe cât privește plasticitatea și din prezențe cât privește iraționalitatea. Prin totala sa deficiență configurativă, ideea magicului reprezintă așadar un fel de „semirevelare” a *misterului*. Sub acest raport ea este neîmplinită, dar tocmai datorită acestei împrejurări ea pare destinată să joace un rol cu totul special. Prin felul ei, ideea magicului e chemată să colaboreze la fixarea, la consolidarea, la menținerea orizontului misterului ca atare. Prin natura ei de-abia schițată și suspendată în gol, prin nucleul ei irațional, umbros, ideea magicului reprezintă mai curând o constantă aproximativ stereotipă a spiritului uman de pretutindeni, decât o variabilă plastică. Prin conținutul său, ideea magicului nu prea variază de la un trib la altul, sau de la popor la popor, sau de la regiune la regiune. Ideea magicului variază doar sub raportul dominanței și al prezenței sale cantitative de dozaj în mentalitatea înșilor sau a popoarelor. O mentalitate poate să fie pătrunsă sau îmbibată de ideea magicului, când mai mult, când mai puțin. Ideea magicului fiind lipsită de o figură plastică, de o configurație, rămâne în mare parte afară de acțiunea și de înrâurirea modelatoare a categoriilor stilistice proprii spiritului uman dintr-o regiune sau epocă oarecare. Tiparul acestor categorii îl recunoaștem cu ușurință pe trupul plăsmuirilor depline ale mitologiei, ale metafizicii, ale artei sau ale științei constructive. Ideea magicului fiind o semirevelare, rămâne însă numai o pseudoplăsmuire, ceva trunchiat. Aici categoriile stilistice îndură o eclipsă, cel puțin parțială. Mai știm apoi că mitul variază ca înfățișare configurativă nu numai în funcție de categoriile stilistice ale popoarelor, ale triburilor, ale indivizilor, ci și în funcție de însăși natura misterului particular pe care tinde să-l reveieze. Cu totul alta e situația când privim raportul în care se găsește ideea magicului față de misterele existenței. Când spiritul uman’s, e decide la semirevelarea acestor mistere ale existenței, el va recurge totdeauna la una și aceeași idee: la ideea stereotipă a magicului. Gândirea mitică înseamnă așadar o revelare sub unghi configurativ, *împlinită*, a

misterului, o revelare de o enormă variabilitate plastică, determinată atât de matricea stilistică a spiritului uman, cât și de natura particulară a misterului atacat. Gândirea magică înseamnă mai curând o semirevelare stereotipă a misterelor existenței. Întipărirea categoriilor stilistice asupra ei e de nerecunoscut. În concluzie, s-ar zice că ideea magicului pare deficitară și foarte umilită, mai ales dacă o comparăm cu plăsmuirile revelatoare împlinite ale spiritului uman. Această efigie ștearsă își are însă reversul dătător de satisfacții. Ideea magicului posedă, în vasta și complicata economie a spiritului uman, merite ce-i revin numai ei. Notăm deocamdată că ideea magicului, în măsura în care își are centrul de greutate în zona umbroasă a existenței, este chemată să fixeze orizontul misterului și să țină treaz însuși apetitul nostru de mister. Rolul ideii magicului nu se reduce firește numai la atât, deși, chiar numai acesta fiind, ea și-ar justifica printr-o asemenea funcție tocmai îndeajuns prezența tulburătoare în conștiința umană.

SAREA ORICĂREI CULTURI

Magicul, ca element de viață spirituală, este un coeficient, un factor de dozaj al tuturor culturilor? Sau magicul este mai curând o față caracteristică numai a anumitor culturi? Mărturisim că nu ne-am fi hotărât niciodată să punem pe hârtie o asemenea întrebare dacă nu s-ar fi găsit unii illozoii gata să vadă unele culturi, și numai pe acestea, unilateral și exclusiv prin prisma magicului. Judecata noastră nu înclină deloc spre o soluție așa de stângace și cătuși de puțin aptă de a răspunde setei noastre de a ne instrui. Întoarcem pe toate părțile această afirmație cu privire la culturile prin excelență magice și la culturile nemagice, și chibzuim. Nu ne știm prea refractari concesiilor, dar nu ne vizitează deloc și de nicăieri impresia că ar fi existat, că ar exista, sau că va exista vreodată o cultură, în care elementul magic să fie cu totul lipsă. Nu ne i fost desigur prea dificil să indicăm de pildă unele mituri cu elementul „magic” estompat până la dispariție, dar o cultură întreagă cu fața magică scoasă de

soare este fără îndoială un caz pur teoretic. În realitate, oricând și oriunde, magicul intervine ca sarea în bucate, amestecându-se în substanța oricărei culturi. Așa numai, pentru o lume de ficțiuni, avem neapărat latitudinea de a ne închipui o cultură de proveniență strict raționalistă, o cultură cu un capital de cunoaștere redus la logică și la propoziții de tip matematic-fizic, o cultură al cărei ideal de arta s-ar confunda cu reproducerea fotografică a naturii, o cultură cu o religie constând cel mult într-un sentiment de solidaritate cu automatul cosmic, o cultură a cărei morală s-ar degaja din respectarea, de teama sancțiunii, a legilor impuse de stăpânitorii societății. Dar și cetățenii unei astfel de utopii ar aluneca foarte degrabă în brațele de sirenă ale magicului repudiat, de câte ori vor vorbi despre „sfânta” datorie a omului față de sacra Utopie. Epitetul acesta de „sfânt” acordat *datoriei* e oare posibil fără de o premisă magică? Dacă facem abstracție de o asemenea cultură fictivă care, chiar dacă s-ar realiza, ar fi lipsită de caracterele esențiale ale culturii, aportul magic la ființa oricărei culturi reale este atestat prin tot ce știm din istoria omenirii. Magiciii contribuie la caracterul unei culturi prin amploarea și frecvența sa. Să precizăm. Magicul nu-l enumerăm printre factorii creatori de stil propriu-ziși. Magicul ține de stofa, de substanța culturii, și colaborează numai sub acest raport la înfățișarea de ansamblu a unei culturi. Magicul nu participă cu alte cuvinte la alcătuirea unei culturi sub forma unei funcții categoriale, de natură stilistică-abisală, ci exclusiv ca substanță; magicul îmbibă o cultură, nu i se „întipărește”. O cultură se umple de magie ca buretele de apă.

În capitolul precedent am relevat o participare esențială a ideii magice. Ea ne-a apărut ca o semirevelare stereotipă a misterelor existenței. Ideea, în această calitate a ei, învederează o foarte eclipsată modelare stilistică. Magicul nu este așadar nici categorie creatoare de stil, nici material prea apt de a primi tipare stilistice. Aceste particularități nu interzic magicului o asociere rodnică cu cele mai variate mituri sau cu alte plăsmuiri de cultură de

un caracter stilistic pe deplin realizat. Cultura este o țesătură de plăsmui, țesătură în care, printre elementele substanțiale, intră și magicul. Constatările acestea le putem ilustra prin exemple luate de-a dreptul chiar din cultura populară românească. Să răsfoim cu atenția cuvenită bunăoară colecțiile de colinde și descântece. Materialul mitologic prelucrat în colinde și descântece poartă adesea pecetea cea mai vădită a categoriilor stilistice specifice duhului românesc. Una dintre aceste categorii este, după cum am arătat în studiul *Spațiul ynoritic*, categoria sofianicului. Sofianicul este un termen prin care denumim categoria „transcendentului care coboară”. Răsăritenii au o înclinare categorială de a concepe transcendentul într-un sens coborâtor spre lume, spre pământ, spre om. Aceasta spre deosebire de apriseni, îndeosebi de nordici, care sunt dispuși să conceapă mai curând pe om ca și cum ar sui spre transcendență. Viziunea transcendentului care coboară e sensibilizată foarte plastic în următoarea colindă:

Ian ieșiți voi, mari boieri.

Ian ieșiți voi, mari boieri.

Florile-s dalbe de măr.

De vedeți pe Dumnezeu Cum coboară de frumos.

De frumos, de cuvios.

Tot pe scări de luminări.

C-un veșmânt pân' la pământ.

Dar în spate și în piept Scrisă-i luna și lumina și
soarele cu razele.

Iar din tâmple-n umeri Scriși sunt doi luceferi.

Iar dinjos de mânecele Scrise-s stele mărunțele.

Iar dinjos de brăușor Scrisă-i marea tulbureanca.

Iar la marea tulbureanca Scrise-s nouă orășele.

Jos la nouă orășele Scrise-s nouă birturele.

Jos la nouă birturele Scrise-s nouă văduvele.

Jos la nouă văduvele Scrise-s nouă luntricele.

Jos la nouă luntricele Scrise-s nouă cărmărușe.

Jos la nouă cărmărușe Scrise-s nouă stegurele.

Jos la nouă stegurele Scrisi-s nouă cântători.

La cei din zori...

Înșiși colindătorii se socotesc în această colindă o ultimă treaptă a coborârii de sus în jos a transcendentului. În această mitologie a Dumnezeului care coboară „tot pe scări de lumânări”, se amestecă și sentimentul unei puteri magice transmisă de sus în jos, de la Dumnezeu până la colindători. Ideea magicului se încadrează aici, cu alte cuvinte, într-o mitologie sofianică. Exemplul, deși concludent, nu e singular. Motivul apare frecvent atât în colinde cât și în descântece. În descântece, care prin scopul lor urmăresc efecte precise de natură magică, „coboară în acest fel salvator mai ales Maica Domnului sau Sfântul Petre. Materialul documentar depozitat în colecțiile noastre folcloristice ne autorizează să afirmăm că puterea magică se îmbină foarte adesea cu viziunea transcendentului care coboară. Un exemplu pe aceeași linie de mărturii ni-l oferă și credința că în anume zile privilegiate ale anului „se deschide cerul”, și că prin deschizătură se revarsă un torent de har magic peste creaturile de jos. Motivul „cerului care se deschide” pentru cascada harului peste lume nu este mai puțin sofianic decât motivul „scării de ceară” dintre cer și pământ pe care descinde în descântece Maica Domnului sau Sfântul Petre. Când „cerul se deschide”, oricine devine receptacol disponibil al unor daruri magice. Cel ce are norocul de a surprinde cerul deschis este învrednicit de a vedea acolo nu numai cetele îngerești, dar și viitorul, adică catastifele, gelos păzite, în care este scrisă soarta. Ideea magicului dobândește așadar o trăsătură stilistică uneori, dar aceasta nu atât prin sine cât prin mitologia sau viziunile cu care se încheagă într-un întreg, solidar ca un ulcior fără fisură.

Am schițat la începutul acestui capitol, mai mult aluziv, un gest polemic împotriva unor filosofi ai culturii care deformează cu totul raportul constatat dintre magic și cultură. Fără de a preciza, ne refeream la Leo Frobenius și la Oswald Spengler. Atât unul cât și celălalt înțeleg magicul ca un atribut prin excelență și exclusiv al anumitor

culturi, și amândoi investesc magicul în aceste cazuri cu o putere decisivă și totală de a crea „stilul” însuși al acestor culturi. E de necrezut câte erori încap uneori într-o singură propoziție. Să nu pierdem din vedere că Frobenius ne vorbește despre „sufletul magic” al culturii hamite, iar Spengler despre „sufletul magic” al culturii arabe, ca și cum s-ar delimita cu aceasta niște fenomene care singure beneficiază de izvoare magice. Și să nu pierdem din vedere că, atât pentru Frobenius cât și pentru Spengler, însuși stilul, mai mult, toate particularitățile stilistice ale pomenitelor culturi, ar fi expresia directă a magicului. Nu ne-am putea scuza dacă am trece sub tăcere o chestiune pusă în termeni așa de gravi. Să ne ocupăm puțin de întrebarea dacă nu cumva, dintr-o foarte reală și excesivă frecvență a motivului magic în culturile amintite, cei doi gânditori scot concluzii care au îmbrăcat toate slăbiciunile unei imaginații necontrolate.

Frobenius – de complicele său ne vom ocupa numai suplimentar – distinge două tipuri de culturi: unul având ca temei un sentiment al spațiului-boltă, iar al doilea un sentiment al spațiului-infinit. Ca explorator al culturilor africane, Frobenius s-a angajat să ilustreze cele două tipuri prin cultura hamită și prin cea etiopă. Iată ce ne declară în această privință neobositul explorator. Stând odată de vorbă cu indigenii s-a încins o dispută între Un arab și un negru. Se atinsese chestiunea limitelor pământului. Frobenius îi întreabă: „Unde sunt hotarele pământului?” Arabul îi răspunde: „Unde cerul atinge pământul”. Negrul întoarce cuvântul: „Cerul nu atinge nicăieri pământul”. Frobenius caută să obțină noi lămuriri. Arabul Sustinea că pământul este un disc peste care cerul se rotunjește ca o boltă. În interiorul boltii atârnă stelele, ele călătoresc la fel cu soarele și luna ca o turmă de cămile care pasc. Un „dincolo” de cer nu există. Și Dumnezeu locuiește sub boltă; dacă bolta s-ar prăbuși, atunci sub dărâmături ar pieri Dumnezeu, stelele și toate ființele de pe pământ. Nu știe însă nimenea dacă așa ceva e cu putință. Totul e fatalitate. Negrul, în toată simplitatea sa, comenta altfel.

Pământul este fără margini. Poți să călătorești când pe jos, când pe apă și nu-i dai de capăt. Sunt țări unde șerpii au aripi, și țări unde copacii vorbesc. Tot ce e miraculos, neobișnuit, se află dincolo de pământul cunoscut, dar tot pe pământ, iar cerul nu atinge nicăieri pământul. De altfel, cerul nici nu e un corp, ci numai o părere de lumină și umbră. În regiunile de sus sălășluiesc ființe care se încurcă în destinul oamenilor; totuși omul vitează și de inimă e în stare să dobândească tot ce vrea. Mărturie stau faptele povestite în cântecul despre Samba-Gana. Dacă se va mai naște o dată un mare Gana, acela ar putea să alunge cu puterea lui pe toți europenii și arabii, și atunci se va restaura imperiul Gana în toată strălucirea lui de altă dată. Sentimentul spațiului infinit ar fi deci specific îndeosebi etiopilor, câtă vreme sentimentul spațiului-boltă ar fi specific hamitilor. Etiopii sunt, după Frobenius, mai ales agricultori, de egală hărnicie pe Nil ca și în Senegal. Ei sunt organizați pe familii în chip patriarhal. Șeful unei atare comunități este cel mai bătrân bărbat: frații lui, fiii, nepoții, toți i se supun cu scrupulozitate. De hotărârea lui atârnă riturile în legătură cu însămânțarea și culesul, cu căsătoria, cu moartea. De reținut că mai ales cultul dispăruților se bucură de toată ardoarea etiopilor. Cu aceasta am fi atins trăsătura mistică a sufletului etiop. Etiopul socotește definitiv condamnat pe un tânăr care se întâmplă să moară fără urmași, fiindcă acesta nu mai are șansa de a se reîncarna. Numai procreatorii pot hrăni speranța reîncarnării, fiindcă procesul reîncarnării are loc în nepoți, și numai în aceștia. Un părinte, după ce-și dă sufletul, e înmormântat cu alaiul cuvenit; după putrezirea corpului, craniul se scoate din mormânt și este pus spre păstrare la locul consacrat, în locuință. Craniului i se servesc aici toate jertfele de rigoare. De aici, strămoșii continuă să intervină în viața descendenților. Cu ocazia unei căsătorii a vreunui descendent, tatăl tânărului ce se însoară îndeplinește un ceremonial în fața craniului strămoșesc, rostind între altele și următoarea rugăciune: „Moșule, acum te rogântoarce-te iar. Tu ai plecat demult, și

noi nu mai avem mulți băieți. Fiul meu s-a căsătorit cu această tânără femeie care este tare și bine crescută. Ea știe să se poarte cu copiii, am văzut-o chiar eu cum s-a îngrijit de copiii fratelui ei. Ea are un sân bun și-ți va da lapte din belșug. Intră, rogu-te, în această femeie, pentru ca fiul meu să fie dăruit cu un copil voinic". Pe craniu se pun grăunțe de semănat, iar femeia trebuie să le ia cu gura de pe craniul strămoșului, consumându-le. Copilul care se va naște din această căsătorie este identificat cu strămoșul reîncarnat. Potrivit acestei concepții, reîncarnarea sufletului se face așadar totdeauna în aceeași familie. Etiopii trăiesc într-o impresionantă unitate cu natura. Pentru ei totul e însuflețit, iar moartea le apare ca un proces natural care nu-i sperie. Morții le sunt familiari. Dacă se întâmplă să izbucnească un incendiu într-o gospodărie etiopă, cele dintâi obiecte la a căror salvare se procedează sunt craniile morților, depuse în încăperile sfinte ale casei. Într-o asemenea panică, etiopii, cu craniile strămoșești în brațe, trebuie să semene cu furnicile care își salvează ouăle. Această co116 Gândire magică și religie pleșitoare familiaritate cu moartea reintegrată oarecum vieții este simptomul cel mai captivant al misticismului etiop. Foarte sensibil la contraste, reale sau închipuite, Frobenius susține că triburile hamite ar fi stăpânite cu totul de alte obiceiuri și credințe. În primul rând, hamitul nu ar fi mistic, ci magic. Hamitul se simte trăind sub presiunea spațiului-boltă într-o lume închisă, apăsător de credința într-o fatalitate de neocolk. Împotriva fatalității, hamitul nu posedă decât o singură armă: miracolul. Hamitul va căuta deci să producă miracole pe cale magică. Magismul ar fi, după Frobenius, complementul firesc al credinței în fatalitate și al sentimentului spațiului-boltă. Frobenius invocă frica de morți proprie sufletului hamit ca un simptom al lipsei de misticism. Morții inspiră hamitilor numai oroare. Hamitul se apără de morți prin varii acțiuni magice. Într-o regiune din marginea Saharei, Frobenius înregistrează legenda următoare:

„Mult timp în urmă țara aceasta era stăpânită de

regina Judigea. Judigea a fost o regină mare. Mai întâi ea s-a luptat cu frații și cu bărbatul ei, fiindcă aceștia asupreau poporul din cale-afară. Ea a izbutit să-i înălțure, omorându-i. Devenind o mare regină, a împărțit poporului toate comorile câștigate în războaiele cu alte neamuri. Ea însăși a rămas la turmele ei, ducând o viață simplă, dând sfaturi și ajutor celor nevoiași. Judigea a făcut atâtea binefaceri, cum n-a făcut nimenea pentru popor. Când îmbătrâni, ea își luă un alt bărbat, care își aduse cu sine și o soție tânără. Soția tânără dorea să devină ea însăși regină, și printr-o vrajă a izbutit să ucidă pe Judigea. Murind Judigea, poporul s-a adunat în jurul ei și se tânguia: «Această femeie a fost cea mai bună din câte au trăit vreodată. Această femeie a fost cea mai puternică din că: e am cunoscut, ea a fost cea mai mare regină. Ce putere va avea ea acum după moarte! Prin puterea ei, după moarte, ea ne va prăpădi pe toți, nimicind toate turmele și bunurile noastre. S-o facem neputincioasă!» Și atunci, cu toții începură să lege cadavrul Judigei, picioarele ei și brațele. Îi sfărâmară șira spinării și fluierile picioarelor, și puseră apoi cadavrul în mijlocul unui deșert. Apoi aduseră pietre din toate părțile și aruncară pietrele peste cadavru. Aruncară pietre până când grămada se făcu mare cât un gorgan, încât oamenii și-au zis: «Această povară de pietre este așa de grozavă, că nici regina Judigea, oricât de puternică ar fi, nu o mai poate răsturna.» Pe urmă oamenii s-au împrăștiat”.

Legenda exprimă desigur la perfecție sentimentul de panică de care hamiții se simt cuprinși în prezența morții. Hamiții se apără de duhurile morților prin măsuri dintre cele mai drastice: prin legarea cadavrelor, prin acoperirea cu pietre, prin distrugerea oaselor, prin expunere la locuri sălbatice, pentru ca trupurile să fie mâncate cât mai repede de hiene. Frica de strigoi e așa de mare, ca mamele se întorc cu groază de la cadavrele copiilor lor, și tind să le nimicească total și cât mai degrabă. Pentru cultura etiopă, viața și moartea, sufletul și trupul sunt indistincte și rodnice prin coincidența lor. În cultura hainită, moartea e

socotită ca dușman al vieții, iar sufletul ca un strigoi primejdios. Cultura etiopă acceptă metafizicul ca un fundal plin de semnificații al vieții ce are pietate față de moarte. Cultura hamită, dimpotrivă, refuză metafizicul, și cunoaște moartea numai ca adversar al vieții, iar sufletul numai ca stafie răufăcătoare. Cultura hamită înclină – cel puțin așa crede Frobenius – în chip exagerat spre magism, căci hamitul vrea să se asigure cu orice preț împotriva averșelor primejdioase din regiunea necunoscutului. Cultura etiopă și cea hamită ar fi deci diametral opuse. Ne-am luat osteneala să spicuim din descrierile lui Frobenius caracteristicile mai importante ale celor două culturi. Ele comportă, pentru o reprivire de ansamblu, o punere pe două coloane.

Cultura etiopă se caracterizează prin:

Sentimentul spațiului-infinit

Credința în libertate

Misticism

Pietate față de moarte

Cufundarea în metafizic

Cultul sufletelor

Integrarea în natura fertilă

Agricultură

Cultul plantei

Patriarhat

Dragostea de muncă

Naivitate visătoare

Neprețuirea fecioriei

Emotivitate

Cultul mamei fecunde

Cultura hamită se caracterizează prin:

Sentimentul spațiului-boltă Credința în fatalitate

Magism

Sfială față de moarte Refuzul metafizicului Lupta cu strigoii Izolarea în deșert Păstorit

Cultul animalului Patriarhat Disprețul muncii Cultul onoarei Prețuirea fecioriei Caracter

Adorarea femeii-iubită

Cert, nu avem nimic de reproșat lui Frobenius cât privește efortul de a caracteriza cele două culturi. S-ar putea ca, raportată la realitate, tabla epitetelor să fie destul de fidelă. În această privință, numai etnologii pot lua cuvântul, și exploratorii pe teren. Tentativa lui Frobenius ni se psire totuși foarte suspectă dintr-un alt punct de vedere, și anume din punct de vedere filosofic, e; aci ideile lui Frobenius presupun o teorie filosofică despre cultură în favoarea căreia nu putem pleda. Denunțăm câteva din erorile acestei filosofii. Să se remarce tendința lui Frobenius de a reduce toate aspectele unei culturi la structura de ba-a a unui particular sentiment spațial. Misticisnu 1 etiop ar fi obârșit în sentimentul spațiului-infini, câtă vreme magismul hamit s-ar explica prin sentimentul spațiului-boltă. La fel, toate particularitățile încolonate ale fiecăruia dintre cele două tipuri de cultură. Să luăm însă bine seama: reducția explicativă propusă de Frobenius nu este totdeauna de natură „stilistică”, ci uneori de natură „dialectică”, ba câteodată de natură forțat dialectică. Să se observe îndeosebi cât de dialectic procedează Frobenius când face saltul de la spațiul-k>oftă și de la credința într-o fatalitate apăsătoare la magismul producător de miracole (coloana hamită). Reducția nu se menține pe un plan *stilistic*, ci este de natură *dialectică*, deoarece magismul s-ar ivi polar, prin reacție față de credința în W-o fatalitate închisă. Cu această metodă, Frobenius va ajunge foarte lesne și la ideea cam bizară că, într-o atmosferă fatalistă, se dezvoltă îndeosebi caracterul omului, desigur tot prin reacție. Metoda e însă incertă și uneori sofistică. După atare criterii, obținem aproape orice concluzie și explicație dorită. În orice caz, metoda aplicată de Frobenius e inoportună mai ales atunci când căutăm să reducem o cultură la temeiul ei de bază, de natură *stilistică*. Reducția stilistică fiu admite dialecticul, ci numai analogicul. Cu alte cuvinte, (din punct de vedere stilistic, tendința spre miracole magice nu poate fi redusă la sentimentul spațiului-boltă. Dar nici alte particularități dintre cele înșirate, ale culturii hamite, nu autorizează

reducția la particularitatea sentimentului spațial. Dacă de dragul discuției am accepta așadar pentru fiecare din cele două culturi caracterizările propuse de Frobenius și am încerca apoi să facem o reducere stilistică a acestor particularități, nu ne îndoim că fiecare coloană se dizolvă în mai multe grupuri de note distincte, grupuri independente unul de celălalt. Din particularitatea pusă în fruntea fiecărei coloane nu se desprinde în niciun caz toată coloana. Un factor stilistic subsumează numai aspecte similare ale unei culturi, dar nu și momente care se opun unul altuia. Aceasta înseamnă însă că pentru orice cultură va trebui totdeauna să postulăm ca bază mai mulți factori stilistici ireductibili și independenți unul de celălalt. Nu ne-am gândit niciun moment să târâm în dezbatere critică însuși materialul etnologic descriptiv conținut în opera de cercetător la fața locului a lui Frobenius, fiindcă nu ne recunoaștem vreo competență în acest sector al unui domeniu pe care l-am socotit totdeauna numai ca un auxiliar al preocupărilor noastre. Întâmpinările vizează în chip declarat numai implicatele filosofice ale cercetărilor lui Frobenius. Căci exploratorul a pornit la drum cu o teorie, chiar după propria sa depozitie. O teorie asupra culturii ne-am alcătuit însă și noi, aceasta în legătură atât cu filosofia noastră în general, cât și cu materialul folcloric atât de abundent și de lămuritor al poporului românesc. Valorificând unele prețioase sugestii ale morfologiei, i-am opus o teorie pe care o credem din toate punctele de vedere preferabilă. E regretabil poate că o concepție „monolitică” despre cultură, cum o susțin morfologii, nu oferă nicio șansă de a rezista criticii, dar așa este. De astă dată, o gravă eroare s-a denunțat de la sine. Pentru a putea apăra teoria monolitică în legătură cu culturile africane, Frobenius este constrâns, forțând de multe ori nota, să apeleze la o deducție, când analogică, când dialectică, a tuturor particularităților unei culturi din sentimentul spațial de bază. Dar acest amestec de metode nu e admisibil cu niciun preț. Când ne căznim să lămurim stilul unei culturi, noi propunem dimpotrivă principiul

disociativ și recurgem din capul locului la un mănunchi complex de funcții categoriale distincte și ireductibile ca atare (funcții stilistice-abisale). Un astfel de mănunchi convergent de factori, separați, dar complementari unul față de celălalt, îl numim „matrice stilistică”.

Viciul teoretic care mână pe morfologi la operația silnică de a explicita toate particularitățile unei culturi prin una singură (sentimentul spațial) l-a îndrumat pe Frobenius să indice și magismului aceeași origine. Magismul ar fi un aspect dintre cele mai esențiale ale culturii ivite: *n* spațîul-boltă, adică al culturii hamite. Ca: *p* cum bunăoară fabulosul obicei al etiopilor, obligând mireasa să consume boabele de grâu de pe craniul unui strămoș al soțului ei, n-ar include tot un act magic. Actul în chestiune este însă act eminent magic, și încă unul din cele mai impresionante din câte au ajuns la poarta auzului nostru. Nicio teorie nu ne va desfigura așa de mult optica încât să nu mai pricepem un fapt așa de evident în nuditatea sa. Și în consecință nu prea înțelegem pentru ce actele *magice* încadrate de viziunea spațiului infinit (la etiopi) le-am numi „mistice”, și am rezerva epitetul de „magic” numai pentru actele magice împreunate cu viziunea spațiului-boltă. Distincția nu e de esență nicicum periferică, ci pur și simplu artificială. Magismul e magism, oricare i-ar fi cadrul orizontic sau mitologia cu care are norocul de a se îmbina. Concluzia ce se cere scrisă definește magismul ca un factor de dozaj, ca un coeficient de substanță, variabil ce e drept, dar propriu oricărei culturi. De aici și titlul acestui capitol: „Sarea oricărei culturi”.

Protestele formulate împotriva teoriei lui Frobenius au, fără de excepție, aceeași vie legitimitate și față de teoria lui Spengler cu privire la cultura arabă. Spengler își însușește în fond teoria lui Frobenius. Ceea ce îl deosebește este mai mult materialul documentar. Frobenius uzează de un material etnologic, câtă vreme Spengler invocă mărturia unui material istoric de mare amploare. Dar să curmăm discuția, căci nu e totdeauna

agreabil să umbli cu arcul după nălucile altora. Ocolind o analiză structurală prealabilă a ideii magice, morfologii s-au lăsat ispitiți de drumuri și zări pline de umbre părelnice. Ei sunt jertfa unei neglijențe. A unei neglijențe ce putea să fie evitată.

SARCINA MAGICĂ

Ideea ce continuă să rețină atenția noastră se situează, se pare, prin laturile ei paradoxale, pe linia ce a făcut faima cvadraturii cercului. Nu renunțăm totuși la recolta ostenelilor depuse. Ceața prinde a se despică. Ideea magicului indică prin conținutul ei o substanță sau o putere foarte misterioasă în sine, înzestrată cu însușiri de neconceput în chip rațional. Această idee prezintă, precum s-a arătat, în toate culturile, totdeauna și pretutindeni, sub învelișuri rebarbative, un nucleu identic. Acest nucleu îl identificăm și în comportamentul ce se atribuie pretinsei substanțe sau puteri magice. Cum se comportă substanța sau puterea magică în chip firesc, când este lăsată în voia ei? Care ar fi modul ei de manifestare naturală, adică atunci când nu intervine niciun alt factor ce ar putea să o devieze sau să o dirijeze arbitrar? Puterea sau substanța magică e totdeauna susceptibilă de a fi deviată de o altă putere sau substanță magică, dar tot așa ea ar putea să fie dirijată și arbitrar de voința unui vrăjitor. De toți acești factori deviatori, posibili, urmează să facem deocamdată abstracție. Ne interesează modul de comportare al substanței sau puterii magice în stare nativă, dacă ni se permite o asemenea expresie licențioasă. Am precizat la un moment că puterea sau substanța magică, prin natura ei, nu este legată nici exclusiv de ființe vii, însuflețite (divinitate, zei, demoni, oameni, vrăjitori, animale, plante), nici exclusiv de corpuri neînsuflețite sau impersonale (obiecte materiale, elemente, stihii). Puterea sau substanța magică este postulată, ca putând să încerce orice lucru, fie însuflețit, fie neînsuflețit. Orice obiect, fie viu, fie mort, are puțința de a fi purtător al unei „sarcini magice”. Iată-ne la un punct crucial. Căci nucleul oricărei magii pare alcătuit din ideea subînțeleasă a sarcinii magice. Despre o sarcină

magică suntem autorizați să vorbim aproximativ ca despre o sarcină electrică, cu toate că sarcina magică nu se supune aceluiași legi ca sarcina electrică. Sarcina electrică urmează legi matematice formale - labile potrivit unor relații de natură fizică. Comparatia între sarcina magică și cea electrică, făcută sub unghiul posibilităților lor de a încărca un purtător, au ne dă dreptul la alte omologări. În orice caz, sarcina magică, așa cum e postulată, nu se supune unor legi de tip matematic-fizic. Cu toate acestea, sarcina magică în stare nativă, adică nederanjată de alți factori, nu este nici capricioasă, nici în afară de orice ordine. Nu. Își are și ea legile ei de manifestare, care însă nu sunt de natură matern atică-fizică. Puterea sau substanța magică nu este propriu-zis fizică, nici propriu-zis psihică. Puterea magică se amestecă numai cu fizicul și cu psihicul, în sensul că atât obiectele fizice cât și cele psihice pot să fie purtătoare de „sarcini magice”. Când vorbim așadar despre o sarcină magică, este într-un înțeles cvasifizic, indiferent dacă există sau nu puteri sau substanțe magice (noi studiem numai felul cum ele sunt gândite). Sarcina magică e cvasifizică, întrucât subiectele și obiectele lumii pot să fie purtătoarele ei.

Revenim la întrebarea: Cum se comportă sarcinile magice când sunt lăsate în voia lor? Orice sarcină magică rămâne timp indeterminat „sarcină” a obiectului purtător, dar tot așa, prin natura ei proprie, sarcina se poate transmite și asupra altor obiecte. Obiectele ce se pot contamina de o putere sau substanță magică de la sine, fără de o dirijare intenționată în acest sens, sunt de felurite clase. Transmisiunea este închipuită după reguli care admit o aproximare destul de certă. Transmisiunea naturală, nendirijată, a puterii sau substanței magice are loc:

a) De la purtătorul sarcinii magice asupra obiectelor cu care acesta are un contact, fie în spațiu, fie în timp (dacă într-o casă se găsește un obiect vrăjit, sarcina magică poate să treacă și asupra persoanelor care locuiesc în casă). Aceasta ar fi regula contiguității.

b) De la un purtător, sarcina magică se poate transmite de la sine, fără de altă intervenție, asupra altor obiecte *asemănătoare* cu purtătorul, într-un fel sau altul. (Prin unele regiuni românești, se crede că atunci când curcubeul e mult roșu, va fi mult vin; când e mult verde, va fi mult grâu; când e mult albastru, va fi multă secetă și moarte. Sau: dacă o femeie însărcinată trece peste un mormânt, îi moare copilul.) Aceasta e regula analogiei.

c) De la un purtător, sarcina magică poate să se transmită asupra unui lucru care sub anume raport se găsește în contrast cu purtătorul. (în Bucovina se crede că, la casa unde le merge bine hulubilor, fetele nu au noroc – relația magică între binele hulubilor și nenorocul fetelor.) Aceasta e regula contrastului.

Printre regulile pomenite, cea mai frecventă este aceea a analogiei, și cea mai puțin frecventă aceea a contrastului. Nu va scăpa nimănui că numirile ce le-am dat regulilor de comportare ale sarcinilor magice amintesc unele legi foarte cunoscute care țin de lotul psihologiei. Un sector psihologic studiat încă din timpuri străvechi este acela al asociațiilor ideilor sau al reprezentărilor. Rezultatele la care au ajuns un Aristotel, sau mai târziu un David Hume, au trecut în psihologie ca un bun câștigat sub titlul *Legile asociației reprezentărilor*. Se precizează că reprezentările manifestă tendința de a se asocia după contiguitatea, analogia sau contrastul dintre ele. Când ne gândim bunăoară la bătăliile lui Ștefan cel Mare, ca să ne oprim la închinarea Moldovei către turci, reprezentările s-au asociat potrivit contiguității lor cronologice. Când ne gândim la catedralele gotice din nordul Franței și ne vin în minte turnurile ca sulile ale bisericilor de lemn din Maramureș, reprezentările s-au asociat pe temeiul analogiei (verticala arhitectonică). Când ne gândim la formele sobre și calme ale artei din timpul Renașterii, și ne vin în minte formele dinamice și exuberante ale barocului, reprezentările s-au asociat pe temeiul contrastului.

Regulile de comportare firească ale pretinsei sarcini magice au prin urmare o necontestabilă asemănare cu

legile asociației reprezentărilor. Numai cât legile asociației reprezentărilor sunt valabile în cadru *psihologic*. Legile acestea se referă la reprezentări de natură psihică. Câtă vreme sarcina se supune regulilor fixate ca factor presupus real, în afară de planul psihic ca factor transmisibil între obiecte ca atare, cerem o deosebită atenție cât privește situația și distincția ce trebuie să facem. Când vorbim despre legi ale asociației reprezentărilor, știm precis că reprezentările „psihice” sunt momente care urmează acestor legi, iar nu *lucrurile* reprezentate. Când vorbim despre comportările sarcinii magice, nu e vorba însă deloc de domeniul ideal sau de subiectul psihic, ci despre o putere, substanță sau obiecte considerate ca factori în ordinea realului obiectiv. Rămâne desigur o latură ciudată, deocamdată cu totul nelămurită: Cum se face că gândirea umană atribuie sarcinii magice în sine o transmisibilitate după reguli care, potrivit experienței noastre lăuntrice, sunt efectiv active în ordinea psihologică a reprezentărilor ca atare? Intervine aici un proces obscur de transpunere a unor legi psihologice într-un domeniu care nu mai este psihologic? Lucrul este foarte verosimil. Dar cum are loc acest proces și pentru ce? Reținem deocamdată atât: sarcina magică este concepută ca fiind de natură cvasifizicală, iar transmisibilitatea ei firească de la un obiect la altul ca și cum s-ar face după reguli psihologice, ceea ce conferă naturii înseși a sarcinii magice o particularitate psihoidă.

În afară de transmisibilitatea naturală a sarcinii magice ce are loc fără de alte intervenții, se presupune că ar mai exista și posibilitatea de a „dirija într-un sens, fie voit, fie involuntar, această transmisiune. Tehnica transferului dirijat este „vrak sau „ritualul”. În orice vrajă voită se utiliza: „firește căile naturale de transmisibilitate are pe terii sau substanței magice ca mijloace conștient: în vederea realizării unui scop precis. Între timp; transmisibilitate firească a sarcinii magice; transferul dirijat în chip conștient sunt și cazuri intermediare. Poporul nostru crede că un copil născut într-o zi mare are

să fie un om mare. Acesta e un exemplu de transfer magic *natural*, prin analogie. Superstiția: „Când îți iese cu plin ai noroc, îți merge bine” este un exemplu de același fel. „Ca să fie jucate de mulți feciori, fetele poartă cu ele o crenguță de la pomul pe care s-a prins vreun roi”. În acest exemplu e vorba de un transfer magic *dirijat*. În tehnica transferului dirijat se utilizează ca mijloc transmisibilitatea firească prin analogie.

FUNCȚIA COGNITIVĂ A IDEII MAGICE

În examenul întreprins asupra gândirii magice intervine cu necesitate și chestiunea legitimității ei obiective. O sfială de proveniență criticistă ne silește totuși să ocolim întrebarea: Există, sau nu, puteri sau substanțe magice în lume? Sunt unele întrebări care își conservă interesul numai atâta timp cât rămân deschise. Pentru a nu-i anula ispitele, vom lăsa deci fără răspuns această întrebare. Ni se pare însă că gândirea magică poate aspira la o legitimare de natură încă tot obiectivă, chiar eludând întrebarea de mai înainte. Întreprinderea pare grea, mai ales că am făcut la un moment afirmația că ideea magicului ar fi o idee în sine irațională. Nu ne-am tăiat cu aceasta orice temei de legitimare obiectivă a ideii? Impasul e iluzoriu. Iluzoriu, fiindcă, în general, „iraționalul”^{**} nu prea are darul să ne comunice un sentiment de panică. Ne-am înscris oare vreodată printre ferveții eleatismului? Că o idee este irațională nu obligă numaidecât la judecata că ea ar fi și iluzorie, că n-ar mai avea niciun titlu justificativ. Lumea reală e plină de tot felul de fapte iraționale. Numai naivii mai văd în iraționalitatea unui fapt un argument împotriva existenței faptului. De altfel, filosofia actuală a înțeles progresiv că raționalitatea nu este un criteriu *sine qua non* al existenței. Așadar, ideea magicului ar putea să fie obiectivă în ciuda iraționalității ei. Dar făcând abstracție de o ademenea obiectivitate deplină (o chestiune hotărâtă să rămână deschisă), suntem dispuși să conferim ideii magice și un alt mod de obiectivitate, o obiectivitate oarecum de a doua mână, în sensul* că întrezărim în poziția ei corespondențe simbolice cu

anumite „necunoscute” ale lumii reale. Ideea magicului are fără îndoială, sub acest raport, o remarcabilă oportunitate funcțională. Să procedăm însă prin exemple. În fața mea se găsește un copac uscat. Mă gândesc că trebuie să-l tai pentru a face loc. Am reprezentarea conștientă a actului care urmează să-l execut. Și apoi trec la executare. De la reprezentarea actului s-a ajuns la realizarea aievea a actului. Între reprezentarea conștientă de natură pur psihică a actului și realitatea fizică a actului trebuie să presupunem o mulțime de procese intermediare. Noi nu luăm cunoștință decât de capetele acestor procese: de început, adică de reprezentarea psihică a actului de executat, și de sfârșit, adică de realizarea actului. Modul în care reprezentarea izbutește în cele din urmă să se transforme în act rămâne în completă obscuritate. Acest gol cognitiv trebuie să fie însă plin de foarte multe și variate necunoscute. Ne-am obișnuit așa de mult firește ca reprezentarea unui act să fie urmată de actul însuși, încât ne închipuim prea lesne că niciun factor sau proces intermediar nu există între aceste fenomene – unul psihic, altul fizic. Ne imaginăm cu alte cuvinte că transformarea reprezentării în act real este cel mai natural proces, evident sau explicat prin sine însuși, așa cum ni se prezintă. Când însă ne dăm seama cu deplină luciditate că aici e vorba de trecerea dintr-o ordine de fapte (psihică) în altă ordine de fapte (fizică), vom fi numaidecât puși în situația de a bănuși că procesul în chestiune trebuie să fie nespus de complex. Și atunci dintr-odată un adânc gol cognitiv se cascadează între fenomenul psihic al reprezentării și fenomenul fizic al actului. Ce punem în acest gol cognitiv? O serie de reale și variate necunoscute. Necunoscute – unele pe care am putea spera să le scoatem la iveală, altele care sunt prin însăși natura lor imune la orice tentativă cognitivă. Ne întrebăm dacă nu cumva aici, față de asemenea masive goluri cognitive, ideea magicului nu ar putea să ne vină în ajutor, *ținând loc oarecum cumulativ de multiple și foarte variate yynecunoscute*”. Trecerea de la reprezentarea psihică la actul real se petrece ca și cum

ar fi mijlocită de o putere magică. Interpretarea aceasta magică a procesului nu are o semnificație cognitivă reală. Ideea magicului ține loc aici printr-un singur gest rezumativ cunoașterii spre care aspirăm a atâtor procese și momente care ne rămân inaccesibile, unele prin chiar natura lor iar altele din alte pricini. Iată vag întrezărită o remarcabilă oportunitate funcțională proprie ideii. Ideea magicului o putem investi cu funcția unei locotenente cognitive; ea acoperă rezumativ sau ține loc unei mase întregi de multiple și varii necunoscute. Această locotenentă cognitivă a ideii magice diferă de simbolismul obișnuit al construcțiilor științifice (fie ipotetice, fie fictive). Ideea magicului nu este, mai întâi, pozitiv-plină ca ipotezele sau ficțiunile științifice; iar în al doilea rând ideea magicului acoperă rezumativ *multiple și varii „necunoscute”*, adică un gol foarte masiv câtă vreme ipotezele sau ficțiunile științifice corespund prezumtiv, fieștecare, unei singure necunoscute. Dar să dăm un alt exemplu mult mai ilustrativ și mai concludent pentru ceea ce numim *„locotenentă cognitivă”*. Ne gândim la fenomenele parapsihologice – al sugestiei, al hipnozei, al telepatiei. Nu invocăm decât fenomenele parapsihologice cel mai frecvent atestate. Se știe ce e în stare să facă un hipnotizor cu persoana hipnotizată. Nu ne găsim aici în prezența empirică a unui fenomen care ar putea să fie numit și *„vraja”*? Între ordinul dat de hipnotizor și executarea ordinului din partea persoanei hipnotizate se intercalează desigur o serie amplă de procese ce rămân și vor rămâne poate totdeauna necunoscute. Se cascadează și aici un voluminos gol cognitiv, plin doar de multiple și varii necunoscute. Magicul ne poate face și aici serviciul de a ține loc de *„cunoaștere”*. N-avem decât să atribuim hipnotizorului o putere magică, pentru ca actele persoanei hipnotizate să ni se pară explicate. Cert, explicația prin puterea magică este numai un surogat de explicație. Dar izbuti-vom vreodată să scoatem la lumină necunoscutele ce intervin în procesele pomenite, încât să nu mai fie nevoie să recurgem la explicații magice? Ne îndoim. Am citat

înadins unele fapte precum hipnoza, fiindcă ne paște impresia că ideea magicului și-a asigurat față de asemenea fapte o foarte rezistentă funcție explicativă. Natural că există și o mulțime de fapte, față de care ideea magicului nu constituie decât o explicație provizorie, un interimat, dar niciodată un interimat inoportun. Ideea magicului, fără de a converti misterele, ajută totuși prin felul ei la o organizare *sui-generis* a necunoscutului ca atare, demonstrându-și cu aceasta o oportunitate funcțională cu totul apreciabilă. Dacă n-ar fi existat în conștiința umanității, încă din timpuri geologice, ideea magicului ar fi trebuit să fie inventată.

EXPERIENȚĂ ȘI SUPERSTIȚIE

Cele spuse în capitolul precedent despre funcția cognitivă a ideii magice aruncă unele lumini asupra modului cum primitivul sau țăranul își organizează experiența. Folclorul popoarelor abundă în credințe în dosul cărora bănuim când o lungă experiență, când o imaginație prodigioasă. Atât unele cât și celelalte se rostesc, cu rare excepții, într-un fel „magic”. Memoria folclorică a păstrat, culese dintotdeauna și de pretutindeni, cu un ciudat și migălos respect, atât observații empirice ce și-au găsit o expresie magică cât și superstiții magice propriu-zise în care nu se ascunde niciun sâmbure de adevăr empiric. Folclorul popoarelor conține în orice caz o neprețuită comoară de experiențe acumulate, oferite sub veșmânt magic, și din această pricină prea adesea repudiate și confundate cu eresurile fără de temei. Am cumpănit odată întrebarea dacă nu s-ar putea stabili un criteriu, cel puțin practic valabil, spre a putea deosebi, oarecum principial și chiar de la prima vedere, ficțiunile pur superstițioase de credințele cu consistente implicații empirice. Expunerile ce urmează sunt destinate să releve posibilitatea unui asemenea criteriu formal de separație. Nu e locul să subliniem în chip special importanța unui eventual criteriu selectiv pentru orice viitoare cercetări care ar întreprinde o confruntare a superstițiilor cu experiența. Credințele și superstițiile popoarelor umplu

biblioteci. Nu ne îndoim că mulți cunoscători ai colecțiilor folclorice au fost adesea cotropiți de sentimentul că nenumărate credințe, suspecte la început, descind totuși într-un fel sau altul din imperiul faptelor. Părerea că în multe asemenea credințe ni s-au păstrat experiențe milenare e curentă. Totuși, oamenii de știință stau neajutorați în fața materialului imens folcloric și etnologic disponibil, și nu prea știu de unde și cum să atace lucrurile. Concedem că ar fi nespus de anevoios pentru oamenii de știință să procedeze la un control al tuturor credințelor, superstițiilor, eresurilor popoarelor, în lumina unor experiențe științifice. Pentru o astfel de muncă ar trebui mobilizate armate de savanți, ceea ce este absurd, oricât de miraculoasă ar fi recolta. Iată pentru ce un criteriu selectiv, formal, care să ne facă posibil să separăm superstițiile pur imaginare de credințele care ar putea să conțină un real sâmbure de experiență, ar fi nespus de binevenit. Ne place să credem că am descoperit acest criteriu pur formal de selecție care, dacă nu e absolut, e totuși, cel puțin practic, valabil.

Citim într-o colecție următoarele două credințe:

I. Copilul născut în zi mare are să fie om mare.

II. Când se roșesc norii la apusul soarelui este a vânt.

Dorind să pregătim terenul în vederea unei diferențieri, să ne întrebăm ce note distinctive prezintă cele două credințe sub raport pur formal. Întâi: „Copilul născut în zi mare are să fie om mare”. Credința încearcă o previziune. Se pronunță aici o relație între faptul că un copil se naște într-o zi „mare” și destinul de „om mare” al copilului. Relația stabilită e neapărat de natură magică; termenii relației au loc în cadrul unei *analogii*: o zi mare = destin mare. Credința aceasta trebuie s-o privim, în principiu, ca fiind de natură magică pur imaginară, în afară de orice referințe empirice. Cine va răsfoi odată o colecție de superstiții va descoperi că cele mai multe credințe magice de natură fictivă sunt formulate pe potrivea acestui model. Cu alte cuvinte, credințele populare care se rostesc, fie pe față, fie mai deghizat, printr-o relație de

termeni *analogi*, urmează să le socotim dintru început suspecte, în înțelesul că ele sunt doar expresia fanteziei magice a poporului, dar că nu enunță în niciun fel vreo experiență sau vreo intuiție mai profundă cu privire la o realitate oarecare. Știm că „analogia” este una din regulile, și anume cea mai frecventă, care reglementează preținsele relații magice între fenomene sau între fapte reale sau imaginare. Alte reguli de o aplicație mai rară sunt contiguitatea faptelor și contrastul. Regula contiguității și aceea a contrastelor sunt destul de frecvente în gândirea magică a individului ca atare, aplicată împrejurărilor și contingentelor de interes particular, dar aceste reguli nu intervin decât foarte rar în *credințe colective*, adoptate deobște. Cum în colecții nu găsim decât superstiții de o valoare circulatoare, acestea sunt în zdrobitoarea lor majoritate formulate în relații de termeni analogici.

Trecem la a doua credință: „Când se roșesc norii la apusul soarelui este a vânt”. Această formulă surprinde prin aceea că nu cuprinde nicio relație de termeni analogici, nici fățișă, nici deghizată. În adevăr, între „roșeața” norilor și „vânt” nu descoperim nicio corespondență analogică. Nu mai puțin însă și această credință se rostește, pentru o ureche sensibilă la ton și nuanță, în spirit magic. Primitivul sau țăranul nu se privează prea bucuros de perspectiva magică nici măcar atunci când împrejurările s-ar părea că-i fac o invitație în acest sens. Astfel, poporului îi convine să vadă un fel de relație magic-misterioasă între roșeața norilor și vântul ce va să vină. Fenomenele acestea, disparate desigur, dizanalogice, sunt văzute de popor ca un „complex magic”. Țăranul n-ar putea să arate ce legătură este sau ar putea să fie între roșeața norilor și vântul de a doua zi, în afară de raportul magic. Dar țăranul nici nu se întreabă mai de aproape care ar putea să fie acei factori intermediari, adică multiplele și variile „necunoscute” care prin conlucrarea lor fac pe de o parte să se roșească norii pe cer în momentyl când apune soarele, și pe de altă parte să

existe o mare probabilitate de vânt a doua zi. Mintea țăranului înlocuiește toată masa necunoscutului care înlănțuie în adevăr aceste fapte prin „puterea magică” ce unește două fenomene distincte într-un singur complex. Procedul primitiv sau țărănesc trebuie constatat că atare deocamdată, rămânând să-i indicăm pe urmă și oportunitatea practică. Fapt e că de câte ori ne găsim în prezența unei credințe care formulează o relație între două sau mai multe fenomene dizanalogice, ca și cum ar fi vorba de un unitar complex magic, avem o șansă mai mică sau mai mare de a ține sub observație o credință pe temei de experiență sau de adâncă intuiție. În marele nostru patrimoniu folcloric se găsesc nenumărate asemenea credințe, atât de tipul I cât și de tipul II. Pentru confruntare și exercițiu analitic iată un exemplu: „Când curcubeul e mult roșu, poporul crede că va fi mult vin; când e verde mult, va fi mult grâu; când e albastru, va fi multă secetă și moarte”. Această credință ține de tipul I, cu toate că pare așa de mult să se refere la experiențe meteorologice. În pofida înfățișării sale experiențiale, ea poate fi de la început chiar demascată ca o credință fantezistă, deoarece aplicându-i criteriul formal stabilit, descoperim că ea enunță niște relații magice în cadrul *analogiei*. Relațiile magice ar avea loc între roșul curcubeului și vin, între verdele curcubeului și grâu, între albastrul curcubeului și secetă. În consecință, întemeiați pe criteriul formal statornicit, ne putem scuti de efortul unui control științific cât privește conținutul acestei credințe, și o putem pune liniștiți la o parte, anulându-i brevetul de circulație. Iată o altă credință foarte răspândită: „Când luna are un cearcăn împrejmur este a ploaie”. Credința se clasează la tipul II. Ea nu stabilește o relație între termeni analogici. Nu întrezărim nicio analogie, nici fățișă, nici deghizată, între cearcănul „lunii” și „ploaie”. Termenii puși în relație „magică” sunt *dizanalogici*, prin urmare aici ne găsim în prezența unei credințe care cu mai multă sau mai mică probabilitate circumscrie o experiență.

S-a afirmat în repetate rânduri, chiar din partea unor foarte pricepuți gânditori, că folclorul are toate virtuțile unui mijloc de „cunoaștere”. Cu toată dreptatea, dacă această afirmație face aluzie la capitalul de experiențe și de intuiții acumulate în credințele populare. Afirmația cere însă o precizare și complementul unui criteriu selectiv, altfel ea rămâne suspendată ca un simplu deziderat cu care riscăm să pornim la drum după stele închipuite. Din nefericire, nimenea nu și-a pus problema: Cum scutim știința de risipa de energie ce s-ar cere controlându-se inutil un imens material folcloric fără de niciun temei empiric? Un mijloc selectiv ni-l pune la dispoziție analiza filosofică a gândirii magice ce am încercat-o în studiul de față. O relație de termeni analogici cuprinsă într-o credință populară ne va face precauți și neîncredători față de pretinsa ei valabilitate empirică. O relație de termeni dizanalogici cuprinsă într-o credință populară va fi pentru noi un simptom ce pledează în favoarea naturii experiențiale a credinței, fără de a o garanta însă cu toată certitudinea.

Criteriul selectiv ce-l propunem, practic valabil, nu se bucură de o valabilitate generală și necondiționată. Printre relațiile de momente dizanalogice cuprinse în credințele populare, găsim uneori relații stabilite pe temei de contiguitate sau pe temei de contrast între momentele raportate magic. Acestea restrâng întrucâtva valabilitatea criteriului dizanalogiei pe care suntem /puși să-l folosim în vederea identificării credințelor cu un fond de experiență. Adăugăm însă că asemenea credințe magice circulatoare pe temeiul de simplă contiguitate sau contrast sunt nespuse de rare. Într-o mare colecție conținând câteva mii de credințe, n-am găsit decât vreo patru-cinci de natura aceasta. Astfel, pentru a trage încheierea, se poate spune că criteriul dizanalogiei nu este, practic vorbind, deloc alterat sau restrâns prin cele câteva excepții.

Mai există și alte restricții ale criteriului selectiv ce-l recomandăm? Da. Mai este o restricție care provine chiar din domeniul credințelor principal eliminate, Criteriul

nostru condamnă principal toate credințele conținând termeni analogici.

Se impune, ajunși aici, să cercetăm dacă în adevăr toate credințele formulate pe axa unei analogii de termeni sunt fără de excepție de neînlăturat, ca fiind formule de gândire magică de natură fictivă. Răspunsul nostru este: Nu toate. Se găsesc anume și printre aceste formule unele rare excepții care, deși cuprind termeni analogici, sunt totuși expresia unei autentice experiențe sau intuiții. Căci există domenii în care analogia nu e numai un cadru de relații magice. Numim în primul rând realitățile configuratiste. Filosofia contemporană înțelege prin „configurații” anume realități vii, totalitare, de natură fie organică, fie psihologică. O configurație (*Gestalt*) este un „tot” cu „părți” în subordine, o figură vie și plastică, între „părțile” și „întregul” unei asemenea figuri se constată de obicei unele similitudini, unele corespondențe analogice. Un grafolog versat îți pune în lumină analogiile ce există între felul cum scrie cineva și felul întregii sale personalități. Un medic fizionomist, dotat cu suficientă intuiție, face legături analogice între figura urnii pacient și toată personalitatea psihică a acestuia. Există cu alte cuvinte reale corespondențe analogice care țin de fizionomia uneia și aceleiași realități configuratiste. Primitivul, țăranul și omul în general au avut și au întotdeauna intuiția unor atare corespondențe analogice de real substrat empiric. În credințele populare, găsim desigur și observații de natura aceasta. Că poporul nostru bănuiește pe omul spân e lucru știut. Spânul e un om fiziologic neîmplinit, trupește deficitar – de aici și concluzia de multe ori prea îndreptățită că spânul e neîmplinit și sufletește. Credința e formulată după tipul I, adică în cadrul „analogiei”. După criteriul nostru selectiv, ar trebui să eliminăm credința în chestiune ca fiind de domeniul fanteziei. Socotim totuși exemplul citat ca o excepție, făcând parte dintre acele formule care au la bază analogii reale (configuratiste, iar nu analogii magice). Credințe ce conțin termeni analogici, și care totuși posedă un temei

empiric, nu numai magic-imaginar, se atestă mai ales în medicina populară.

Dacă ținem seama de enorma masă a credințelor fictive formulate sub sugestia analogiei magice și de restrânsul număr al credințelor pe temei analogic de proveniență empirică, suntem în drept să afirmăm că nici aceste excepții nu alterează practicabilitatea criteriului selectiv pe care l-am stabilit. Dacă ni s-ar cere însă să indicăm și un criteriu ce ne-ar pune în situația de a identifica printre credințele analogice de natură magică pe cele analogice de natură real-empirică, am declina solicitarea pe motiv că aceasta e o problemă cu totul aparte ce nu se va soluționa niciodată cu mijloace exclusiv filosofice. Pentru a-i da de capăt, ar trebui prealabile, vaste cercetări, cu privire la valabilitatea corespondențelor analogice în lumea „configurațiilor”. Suntem mulțumiți de a fi dat ce s-a putut, dacă nu un criteriu absolut cel puțin un criteriu practicabil; și avem astfel satisfacția unei contribuții la problema separației ce se poate face între credințele de eventuală proveniență empirică și credințele magice imaginare. E aici un spor adus temei: folclorul ca organ de cunoaștere.

Am anunțat în fruntea capitolului o chestiune coaptă pentru dezbateri. Se pare că mentalitatea primitivă țărănească își organizează experiența puțin mai altfel decât omul de știință. Expunerile de mai înainte încuviințează o intrare în fondul chestiunii. Primitivul și țăranul, sub presiunea împrejurărilor în care ei trăiesc, sunt călăuziți să observe lucruri ce scapă inter esuhii direct al omului de știință. Mentalitatea primitivă, țărănească, se apleacă în primul rând spre „complexele empirice” condiționate de un anume peisaj, climat și moment calendaristic. Obiectul ce leagă atenția primitivului și a țăranului e circumscris de fenomene din cele mai contingente și mai complicate, de fenomene în alcătuirea cărora este angajat un imens număr de factori naturali. Un complex empiric de fenomene reprezintă pentru mentalitatea primitivă-țărănească adeseori o

„unitate magică”. De exemplu: „luna cu cearcăn” și „ploaia de a doua zi” sunt fenomene distincte ale unui „complex empiric” foarte complicat în sine. În realitate, în producerea complexului intervin o mulțime de varii *necunoscute*. Pentru primitiv și pentru țăran, acest complex empiric formează însă o unitate magică. Ce atitudine ia mentalitatea primitivă-țăărănească față de „complexele empirice”? Și ce atitudine ia omul de știință? Mentalitatea primitivă-țăărănească atacă de-a dreptul aceste complexe în perspectivă „magică”. Omul de știință, cel puțin la început, manifestă o sfială și se distanțează. Omul de știință caută să izoleze din obișnuitele complexe empirice numai anumiți factori, pentru a le examina comportarea în funcție de alți factori, rând pe rând. Această atitudine a omului de știință n-ar fi cu puțință dacă nu s-ar renunța la considerarea unui „complex empiric” ca *unitate magică*. Numai după înlăturarea acestui unghi de vedere magic suntem autorizați de a proceda la descompunerea oricărui complex empiric în vederea unei analize și la examenul izolat al componentilor. Primitivul și țăranul ar rămâne însă cu totul dezorientați în lumea lor dacă ar încerca o clipă măcar să-și dobândească cunoștințele la fel cu omul de știință. Primitivul și țăranul procedează prin instinct, în chip deosebit de practic și de ingenios, când pentru achiziționarea de noi cunoștințe atacă de-a dreptul complexe empirice ca atare, privindu-le ca „unități magice”, și când nu se pierd în analize și izolare de factori. Pe calea aceasta științifică și cu mijloacele insuficiente ce le stau la dispoziție, țăranul și primitivul n-ar ajunge niciodată la un rezultat concludent. Cum se explică reușita procedurii magic, succesele sale de necontestat? Primitivul și țăranul, aplicând procedeul magic, se supun tendinței de a face o legătură între aspecte și momente extreme, foarte depărtate și disparate, ale unui complex empiric. Perspectiva magică le permite din capul locului, prin anticipație, să facă legături *îndrăznețe* între momente și lucruri între care, după metoda științifică, nu se pot face legături decât după

examinarea *circumspectă* și *izolată* a tuturor componentelor.

A

două fenomene distincte ale unui complex empiric

B

A

x₁ x₂ x₃ x* și y₁ y₂ y₃

Îi v₁ v₂ v₃

r₁ x₁ multiple și varii y₁ necunoscute ideea magicului

Acesta este avantajul perspectivei magice; ea scutește pe primitiv și pe țaran de lungul și dificilul examen factorial pe care de altfel ei nici nu l-ar putea face. Între două momente extreme ale unui complex empiric („luna cu cearcăn” și „ploaia de a doua zi”), se *interpune un mare număr de felurite „necunoscute „naturale.* Perspectiva magicului îngăduie primitivului să pună în locul acestui mare număr de varii necunoscute un singur factor, *factorul magic*. Ideea magicului face astfel serviciul de legătură între două momente cu totul disparate ale unui complex empiric. În orice caz, între momente așa de disparate, omul de știință, precaut, n-ar îndrăzni niciodată să imagineze vreo înlănțuire, cât timp nu întrezărește toată seria de varii necunoscute care prin înlănțuirea lor ar putea realmente să clădească o atare relație. Omul de știință e stăpânit de o vădită fobie față de complexe empirice, fiindcă acestea îl derutează. Complexele empirice, cu cât sunt mai complicate, cu atât sunt pentru omul de știință obiecte *amânate*, obiecte pentru mai târziu, sau poate pentru niciodată. Dimpotrivă, pentru primitiv și pentru țaran tocmai factorii izolați și ascunși sunt obiecte pentru niciodată, căci locul acestora l-a luat *factorul magic*. Dacă omul de știință tinde spre izolarea factorilor și numai după aceea la examinarea complexelor, primitivul și țaranul se îndreaptă dimpotrivă cu o pasiune deosebită spre observarea complexelor empirice, cu înclinarea manifestă de a le preface în unități magice. Experiența primitivului și a țaranului are deci alt rost, alte mijloace,

altă finalitate, decât experiența științifică. Experiența primitivă și țărănească e destinată să dea omului orientări în cadrul unui peisaj și în timpul calendaristic. Această experiență se clădește în jurul unor complexe empirice foarte complicate, și prin urmare foarte apte de a fi privite ca unități magice. Numai în acest chip experiența își îndeplinește rostul și dă maximum de randament. Experiența primitivă este, cu alte cuvinte, foarte oportun constituită așa cum este. Cu totul altceva urmărește în fond experiența științifică: ea e chemată să dea orientări care nu sunt legate de loc și de vreme; ea se clădește în preajma factorilor empirici de maximă simplitate, izolați ca atare. Omul de știință înlocuiește „unitățile magice” prin *serii de varii necunoscute*. Aceste necunoscute, accesibile sau inaccesibile, sunt pentru mentalitatea științifică tot atâtea excitante ale apetitului cognitiv; ele reprezintă tot atâtea goluri care solicită interesul activ și iscoditor al omului. Seria de varii necunoscute ce colaborează totdeauna la un complex empiric este, pentru mentalitatea primitivă, pe deplin acoperită prin ideea unității magice. Ideea magicului are pentru mentalitatea primitivă rolul unui calmant al apetitului cognitiv. Minte primitivă se mulțumește să închipuie o relație magică între „luna cu cearcăn” și „ploaia de a doua zi”. Seria în sine a necunoscutelor fizice-meteorologice care face realmente această legătură nu o interesează. Un astfel de dezinteres al țăranului sau al primitivului nu trebuie să-l privim însă neapărat ca un viciu. Mai precis, defectul acesta este mai curând reversul unei virtuți. Să imaginăm un primitiv care în chip miraculos și-ar însuși toată metodică științifică și care ar fi pus totuși în situația în care trebuie să trăiască adevăratul primitiv. Acest primitiv „științific”, lipsit de perspectiva magică, n-ar izbuti niciodată să se mai descurce în lumea sa, adică în lumea complexelor empirice condiționate de peisaj și de momentul calendaristic.

Experiența științifică aspiră, datorită procedeele sale de izolare și analiză, la formule de valabilitate generală. În adevăr, o relație funcțională între factori

absolut simpli puși la adăpost de orice altă influență poate ridica pretenții de valabilitate pentru oriunde și oricând. Știința, e drept, până astăzi n-a parvenit la factorii absolut simpli, dar de fapt ea aspiră spre formule de acest gen. Rămâne o altă chestiune: când și dacă știința va fi în stare să realizeze un atare ideal; poate că niciodată, dar ea țintește într-acolo. Experiența primitivă e călăuzită de alt scop și reclamă alte mijloace. Experiența primitivă, având drept obiect complexe empirice dintre cele mai stufoase – relațiile pe care ea le stabilește într-o formă magică –, nu ambiționează o valabilitate necondiționată și pentru orice caz. Astfel, credințele populare de o reală proveniență empirică, dar de o înfățișare magică, exprimă nu ceea ce trebuie să se întâmple oricând și oriunde, ci ceea ce se întâmplă realmente într-un mare număr de cazuri („luna cu cearcăn „și „ploaia de a doua zi”). Excepțiile nu vor fi în stare să răstoarne relația stabilită, căci ele se găsesc în minoritate statistică. Dar primitivul are nevoie tocmai de aceste reguli care, sub raport statistic, se realizează mai frecvent decât excepțiile. Astfel, experiența complexelor închegate în unități magice reprezintă pentru primitiv și țăran o sursă de orientare mult mai sigură decât ar putea să-i fie știința în a cărei deplină posesie el nu ajunge. Năzuind spre stabilirea unor relații funcționale *general valabile*, știința evită a se pronunța tocmai atunci și acolo unde primitivul și țăranul își au aproximațiile lor cuminți și utile. În concluzie, se poate spune că primitivul și țăranul, datorită unui exercițiu milenar și datorită perspectivei magice, sunt în chip excepțional înzestrați cu darul de a-și organiza experiența potrivit intereselor lor practice și vitale. Primitivul și țăranul știu foarte bine că ploile vin de obicei a doua zi după ce cutare vârf de munte, unul între mulți, fumează o șuviță de neguri din pipa sa mitologică, sau când luciul oțelului coasei se pătrunde de un aproape imperceptibil abur de vinețeală.

AUTONOMIA MAGICULUI

O somitate a sociologiei franceze a făcut pretinsa descoperire că primitivul ar fi impermeabil la experiență.

Sociologul explică această impermeabilitate prin prezența reprezentărilor colective în mintea primitivului. Una din cele mai frecvente reprezentări colective ce domină spiritul primitiv este ideea puterilor oculte pe care acesta le bănuiește totdeauna în dosul lucrurilor. Primitivul stă așa de mult sub sugestia sau sub regimul autoritar al acestei reprezentări colective, încât nicio experiență individuală care dezmente existența puterilor oculte nu-l îndrumă spre concluzia ce se impune. Credința în puterile oculte rămâne nealterată oricât de multe ar fi experiențele care o contrazic. Primitivul trăiește sub silnicia unor reprezentări colective din cercul cărora îi este cu neputință să iasă. Nu tăgăduim că o experiență negativă care pentru oricine ar avea darul să infirme o credință oarecare nu stingherește prea mult pe primitiv când e vorba de puterea ideilor sau a substanțelor magice. De văzut numai dacă nepăsarea față de experiență trebuie neapărat explicată prin prezența reprezentărilor colective în spiritul primitivului, sau dacă nu cumva nepăsarea mai are și alte dedesubturi mai subtile. Autoritatea unei idei consacrate e în stare să inoculeze nu numai primitivului, dar oricui, o indiferență față de o infirmare eventual empirică a acestei idei. Dar primitivul sau țăranul, dacă se arată refractar față de experiență, nu e totdeauna fiindcă ar fi impermeabil la argumentele ei din pricina unor credințe consacrate de natură mai mult sau mai puțin colectivă. S-ar putea întâmpla ca o idee oarecare să fie prin însuși conținutul și obiectul ei de așa natură încât „experiența” să nu producă nicio dovadă concludentă împotriva ei. Avem convingerea că există într-adevăr unele idei față de care experiența rămâne ineficace. Sunt ideile care, chiar prin intenția lor intimă, transcend experiența și posibilitățile de control ale acesteia. Din moment ce primitivul posedă astfel de idei, el își însușește inevitabil o indiferență față de orice argumente ale experienței. Aici nu e vorba așadar de o impermeabilitate a primitivului la experiență, ci de o ineficacitate în sine a experienței. Aici nu e vorba de o stare de spirit a primitivului, de un atribut

al mentalității sale, ci de o limită a experienței înseși. Prin adoptarea ideii „magicului”, primitivul ocupă de fapt un punct de vedere *transcendent* față de lucrurile văzute și simțite. În raport cu această transcendență, e prea firesc ca experiența să-și aibă limitele ei, ca o armă care prin toată construcția ei nu bate așa departe cum e ținta. Un exemplu. Primitivul atribuie vrăjitorului o putere magică și darul de a dirija puterea magică după bunul său plac. Primitivul află că un vrăjitor a făcut o vrajă și se va aștepta în consecința ca efectul vrăjii să se declare – bunăoară moartea unui adversar. Se întâmplă însă ca această vrajă să nu-și producă efectul, și adversarul să continue să trăiească

Gândire magică și religie iască, Cum va interpreta primitivul această experiență? Ca un argumeint concludent că vraja e fără efect? Sau ca un argument că vrăjitorul nu este un adevărat vrăjitor? Sau ca un argument că numai în cazul acesta vrăjitorul și-a greșit ținta? Toate aceste interpretări, și multe altele, sunt cu puțință, dar primitivul nu va recurge decât anevoie la ele, și mai ales el nu va recurge niciodată la interpretarea care neagă însăși posibilitatea vrăjii. Interpretarea cea mai probabilă pe care primitivul o va da nereușitei vrăjitoarești va fi aceasta: vraja n-a izbutit, fiindcă a fost (contracarată de o altă vrajă mai puternică din altă parte. Iată cum în perspectiva unei idei transcendente care prin toată intenția și structura ei depășește experiența, experiența însăși e susceptibilă de cele mai felurite interpretări, *toate foarte logice în sine*, și care de fapt au darul de a anihila însăși concludența și sensul unic al experienței. Față de punctul de vedere transcendent de unde gândirea magică privește lucrurile, experiența nu mai este un argument prin sine însăși, ci devine un simplu material de interpretat, dobândind o multiplicitate de sensuri. În perspectiva ideii magice, sensul propriu al experienței apare anulat. În această perspectivă, experiența acceptă pasiv o mulțime de înțelesuri suplimentare, care permit un vast dar stringent joc al logicii, așa fel că primitivul nu se vede constrâns să

renunțe la ideea magicului. Datorită înțeleșurilor suplimentare ce i se atașează, experiența nu parvine niciodată să se constituie în argument decisiv împotriva ideii magicului. Situația în care se găsește primitivul față de experiență este așadar în esență alta și în fond mult mai subtilă decât și-o închipuie sociologul francez când se vorbește despre impermeabilitatea la experiență a primitivului. Perspectiva magică constrânge de fapt experiența să intre într-un angrenaj logic de mari subtilități, răpindu-i cu aceasta drepturile de control. Raportul ce se stabilește între ideea magicului și experiență e determinat atât de natura acestei idei, de o intenționalitate transcendentă, cât și de limitele oarecum juridice ale experienței. Sociologul Lévy-Bruhl, căci la el ne refeream, cu toate că și-a făcut aproape o profesie din cercetarea gândirii magice, a analizat lucrurile cu un aparat prea puțin filosofic ca să străbată până la zona subtilităților. Sunt totuși unele distincții care merită să fie duse până la capăt pentru încheierile ce se întrezăresc. Distincțiile fac aerul mai clar, ca un îngheț. În orice caz, ideea magicului apare o dată mai mult ca o idee foarte paradoxal constituită, cu virtuțile ei intrinseci menite să dea de gândit celor ce mai suferă de prejudecăți față de alte așa-zise prejudecăți, ideea magicului câștigă, odată cu punerea în relief a funcțiilor ei, un adaos neprevăzut de finețe, un spor de prestigiu, pe care nu i-l mai poate răpi sentința că ea ar fi primitivă. Numai iubind un obiect, îi descoperi în adevăr toate virtuțile. Sociologismul francez și-a iubit obiectul, dar nu l-a iubit îndeajuns. Sociologismul francez suferă de consecințele simpatiei rezervate cu care a pornit la drum; el a purces de la prejudecata că ideea magicului e neștiințifică, primitivă, perimată – și atât. Sociologismul francez și-a analizat deci obiectul cu un sentiment ușor umbrat de depreciere. Obiectul s-a răzbunat, rămânându-i sub unele laturi străin.

Vasăzică, ideea magicului cât timp se menține ca centru autonom, ca punct de perspectivă în gândirea umană, e în stare să confere experienței multiple sensuri,

încât experiența, cu argumentele ei potrivnice, nu o răzbește și nu o răstoarnă. E clar pentru ce este și trebuie să fie așa și nu altfel. Funcția controlatoare a experienței în raport cu ideea magică nu intră în vigoare decât în măsura în care experiența încetează de a fi interpretată în perspectiva ideii magice. Pentru mentalitatea primitivă, experiența în sine și prin sine nu este o instanță de control, căci obiectul ei poate dobândi o tâlcuire, oricând și oriunde, pe linia logicii impuse de ideea magică. Dacă primitivul ar filosofa, el n-ar înțelege niciodată de ce trebuie numaidecât să acorde experienței privilegiul unui filtru al cunoașterii. Poposim lângă o răscruce unde filosofia, și mai ales gândirea metafizică, găsește unele afinități cu premise sau cu implicate latente ale gândirii magice.

Subordonarea experienței față de ideea magicului este cu totul radicală în mentalitatea primitivă. Subordonarea experienței este însă mai puțin accentuată în mentalitatea țăranului sau a omului simplu din Europa, ceea ce nu e decât foarte natural. Căci nici mitologia țăranului european nu se mai desfășoară în forme atât de pline de spontaneitate și atât de vizionare ca mitologia primară de acum câteva mii de ani. La fel au dispărut de pe continent și unele elemente de străveche organizare socială. Totemismul nu s-a mai păstrat aici decât în rămășițele șterse, în semne de-abia ghicite, în ecouri neînțelese, în interesul acordat animalului, în invențiile imaginației fabuloase. E de așteptat deci ca nici ideea magică să nu mai aibă vigoarea de care ea se bucură în mentalitatea triburilor primitive. Față de o dominanță domolită a ideii magice, trebuie să fi intervenit însă și unele schimbări cât privește funcția experienței în cadrul cunoașterii. Mentalitatea țăranului român, de exemplu, perseverează încă cu suficientă insistență în perspectiva magică asupra lumii, dar atitudinea lui nu mai este chiar așa de imună față de experiență ca acum câteva sute de ani. Constatăm așadar o fază de luptă pentru „hegemonia de perspectivă” între ideea magicului și experiență. Ca un

simptom al acestei concurențe, reținem următorul fenomen pe care l-am observat studiind superstițiile. Fenomenul constă într-un fel de măsuri preventive ce se iau în vederea apărării ideii magice, sau mai precis a superstiției, față de posibilitățile de control din partea experienței. Mai pe scurt: se încearcă o imunizare a superstiției față de fapte. Se procedează adică la măsuri, pentru ca un control al superstiției din partea experienței să devină imposibil. Dacă primitivul n-ar renunța deloc la perspectiva magică și la interpretările suplimentare ale experienței, posibile în această perspectivă, n-ar fi nevoie de o imunizare specială a superstiției. De aceea, susținem că apariția acestui tip de superstiții „imunizate” față de experiență nu poate să fie decât simptomul unui proces de disoluție; punctul de vedere dominant *magic* și-a pierdut virulența. Citim în *Credințe și superstiții* (colecția Gorovei) următoarele:

„Se crede că dacă suferă cineva de vreo boală, apoi este bine să se scoale înainte de răsăritul soarelui, să se îmbrace într-o cămașă curată, să ia o oală nouă, pe care a plătit cât i s-a cerut pe ea, și să meargă la moară, fără să vorbească ceva sau să fie văzut de cineva, și să ia stropii de pe roata morii, cu care să se spele pe întreg trupul, și apoi se vindecă”.

Ideea magică principală în jurul căreia se articulează această superstiție este aceea a însănătoșirii prin spălare cu apă de esență rară de pe roata morii. Prin spălare, apa ia boala în chip magic. Superstiția se încheagă în jurul unui nucleu analogic: spălare = curățire = vindecare. Ne găsim aici în fața unei mentalități magice mai puțin sigure de ea. Ca urmare, se procedează la imunizarea superstiției față de orice control din partea experienței, într-adevăr, superstiția condiționează cu strictețe succesul magiei de o serie precisă de acte și împrejurări. Dacă s-ar întâmpla ca experiența să arate că operația magică indicată nu are niciun succes, atunci bănuiala nu cade asupra magicului, ci se atribuie evident neîndeplinirii întocmai a condițiilor prescrise. S-a văzut care și cât de complicate sunt aceste

condiții. Cât de incertă e, în condiții rurale, îmbrăcarea unei cămăși curate, a unei cămăși care, oricum ar fi, ar putea totdeauna încă să mai păstreze vreo umbră de necurătenie și să zădărnicească finalul scontat al ritualului. Cât de nesigur e apoi dacă cel ce execută demersul a fost sau nu văzut de cineva. Astfel, insuccesul vrăjii permite oricând să fie atribuit și unei atare împrejurări. Printr-o serie de condiționări dificile, eficiența unor acte magice este scoasă din sfera controlabilității pe cale de experiență, iar superstiția apare imunizată.

Imunizarea superstiției față de experiență se face în mai multe feluri:

a) Prin condiționări greu de controlat (exemplul amintit).

b) Prin amenințarea celui care vrea să verifice o superstiție (exemplu: „Se zice că în seara de Sfânt Vasile boii vorbesc, și-i auzi numai dacă te culci în iesle; dar e primejdios de moarte. Se zice că unul s-a culcat și-a auzit boii grăind între ei: «Hai, frate, să ne culcăm, că mâine avem să *ducem* pe stăpânul nostru la groapă»”).

c) Prin încorporarea în superstiție a unor elemente mitologice sau metafizice care se sustrag prin ele însele unui control empiric (exemplu: „Când vezi curcubeul, să iei două coafe de apă și să te duci în coate până acolo unde bea el apă, și acolo ai să găsești o comoară”). Vrând să verifice o atare superstiție, descoperi că nu ai nicăieri punctul tangențial necesar unui control! în exemplul dat, se vorbește despre locul „de unde bea curcubeul apă”, care loc este evident de natură mitologică.

Fenomenul imunizării speciale a superstițiilor e secundar, și se ivește numai când nimbul magicului începe a fi știrbit de vagi îndoieli în avantajul experienței.

FINALITATEA SUBIECTIVĂ A IDEII MAGICE

La ce legitimitate poate să aspire gândirea magică sub unghi subiectiv, adică sub raportul intereselor sufletului uman ca atare? întrezărim desigur și o astfel de legitimare, dar pentru a lămuri un asemenea sens e nevoie poate să punem chestiunea într-un cadru cât mai larg. Să

pornim de la un fapt psihologic îndeobște remarcat. Spiritul sau sufletul uman are tendința de a-și închipui lumea din afară oarecum după chipul și asemănarea sa. Procedeele acestei asimilări sunt mai multe. Cititorii cunosc desigur procedeul mult dezbătut de diverși reprezentanți ai filosofiei moderne, numit „intropatie” (*Einfühlung*). Cu toate că e vorba de un proces în cea mai mare parte „inconștient”, îi zicem totuși „procedeu”, fiindcă intropatia intervine insistent și în actele cognitive, și fiindcă ea reprezintă în general un mod al subiectului uman de a-și vedea și de a-și trata obiectul. Analiza acestui proces al intropatiei nu este de dată tocmai recentă, iar studiile sau capitolele închinat problemei sunt fără număr. Nu s-ar putea totuși afirma că problematica intropatiei ar fi un teren cu totul secătuit, încât să nu mai poată aprinde niciun interes. Chiar în rândurile ce urmează, vom încerca să aducem o nouă contribuție întru e lucidarea chestiunii.

Tendința subiectului uman de „a însufleți” obiectul o privim așadar că un fapt psihologic în afară de orice discuție. Cuvântul „a însufleți” circumscrie procesul intropatiei, desigur numai în chipul cel mai general și fără a ține seama la nuanțe. Pentru o analiză însă, tocmai nuanțele proprii diverselor variante ale intropatiei sunt de o mare însemnătate. Există de exemplu o însuflețire până la proporții de „personificare” a unui fenomen oarecare (tunetul, socotit ca un huruit al carului ceresc al Sfântului Ilie), și există o însuflețire mai unilaterală; de exemplu, căderea liniilor unei sălcii pletoase poate să fie resimțită de subiectul uman ca o tristețe. Vâjâitul furtunii – ca o furie, înălțarea verticalei în arhitectura gotică este resimțită ca un elan spre cer. Și așa mai departe. În ultimele exemple nu avem de-a face cu o personificare a obiectului sau cu o însuflețire făcută cu ajutorul tuturor atributelor unei existențe vii, ci numai cu o însuflețire parțială sau de aspect unilateral, dar nu mai puțin intensă. Subiectului uman îi este deschisă posibilitatea de a-și atribui propriile sale stări obiectului, aceasta fie în

întregime, fie parțial. Una din caracteristicile intropatiei este aceea că subiectul resimte aceste stări ca și cum ele ar aparține obiectului. Uneori se întâmplă ca ele să aparțină obiectului și în fapt. Când vedem un om cuprins de tristețe, sentimentul acesta nu este numai o stare a noastră obiectivată, ci corespunde unei stări de același sens proprie obiectului. În orice caz, intropatia, cu foarte multe ei variante, este un fapt, iar subiectul uman se supune procesului în chip înconștient, nereflectat, automat și imediat, printr-un fel de corupere covârșitoare a lucidității sale. Cele câteva particularități ale procesului intropatic au fost și până acum obiectul celor mai asidue cercetări, căci în filosofia germană aproape o întreagă școală de psihologi și esteticieni și-a propus cu exclusivitate analiza acestui fenomen. Cu toate acestea, cercetările de până acum au izbutit să acrediteze doar existența fenomenului. Toată truda s-a învârtit în jurul unei constatări de psihologie umană. Dar ne putem oare declara pe deplin satisfăcuți de un rezultat care în fond înseamnă o simplă înregistrare? Concedem că fenomenul e complex și subtil, atât de subtil încât era nevoie în adevăr de un efort deosebit ca să fie descoperit. Dar din momentul în care procesul nu mai este supus bănuielilor, trebuie făcut și un alt pas decisiv. Fiind vorba de un mare proces ce are loc între subiect și obiect, fiind vorba mai ales de un adânc proces, cu începuturile și sfârșiturile dincolo de marginile conștiinței, mai rămâne să ne întrebăm ce rost, ce semnificație finalistă are el în cele din urmă pentru subiectul uman. Căci în nuditatea cum e prezentat, procesul s-ar crede că are loc, dar nu se vede nici măcar ca printr-un geam aburit pentru ce. Ba mai mult, așa cum ne este înfățișat, procesul pare cam stupid, fiindcă ne pune într-o lume iluzorie sau chiar halucinantă. Nu s-a descoperit oare cu aceasta unul din principalele izvoare ale atâtor erori cărora spiritul uman le cade jertfă? Se prea poate. Totuși, când se arată dezavantajele unui proces, nu înțelegem ce am păgubi dacă s-ar căuta o dată și avantajele. Psihologii intropatiei, nu prea știm din ce

pricină, au uitat să se întrebe care ar putea să fie semnificația finalistă a intropatiei. Sufletul omenesc, dacă tinde să-și creeze o lume după chipul și asemănarea sa, adică o lume „inFinalitatea subiectivă a ideii magice 159

timă”, „familiară”, este neapărat numai fiindcă singura trăire într-o asemenea lume îi priește cu adevărat. Răspunsul acesta pare simplissim, dar dacă dăm fiecărui cuvânt vigoarea și conturul ce i se cuvin, înaintăm în chip neprevăzut spre semnificația căutată. Sufletul omenesc „însuflețește” obiectul, fiindcă prin aceasta el își intensifică într-un fel propria sa natură. „Însuflețind” *obiectul*, sufletul *se însuflețește*, adică își sporește substanța, se vitalizează. Fără de actele intropatice, sufletul s-ar sufoca, sau ar fi lipsit de cel mai tonifiant izvor de putere. Procesul intropatiei, datorită căruia sufletul își creează un mediu însuflețit, pentru ca el însuși să dobândească prin aceasta un spor de viață, este un proces de la subiect la obiect, care proces are însă pentru subiect semnificația unei autoinducții de putere. În orice caz, sufletul are nevoie de *obiectul însuflețit* mai mult chiar decât ochiul are nevoie de lumină și de culori. Și întocmai cum ochiul nostru nu va înceta să trăiască într-o lume de lumină și culori, oricât știința ne-ar demonstra că lumina și culorile sunt fenomene subiective, nici sufletul nu va conțeni niciodată să-și însuflețească obiectul prin intropatii, oricât criticismul i-ar oferi vinurile sale trezite. Fără intropatii, sufletul omenesc ar sucomba. Iată o justificare subiectivă și finalistă a intropatiei, la care teoreticienii fenomenului, oricât de merituoși, au refuzat până acum să se gândească. Pentru înțelegerea procesului intropatic, e oportun să se țină seama și de acest punct de vedere. Intropatia nu este numai un proces care are loc, sau chiar un proces cu aparențe de absurditate, ci un proces care-și are rostul, un tâlc din cele mai profunde în cadrul psihologiei umane. Sufletul, însuflețind obiectul, se însuflețește. Această descoperire ne rezervă și o altă surpriză. Căci ne-am amânat, pentru aici și acum, o a doua întrebare: Este intropatia singurul mijloc prin care sufletul obține un

rezultat atât de îmbucurător? Este intropatia singura cale pe care sufletul o ia în vederea unei autoinducții de putere? Bănuim și un al doilea mijloc, o a doua cale, care, fără de a fi „intropatie” propriu-zisă, este totuși ceva înrudit. Un mijloc de creare a unui mediu intim, și în același timp prielnic și înțeților, este pentru suflet și vederea lumii în perspectivă „magică”. Să ne amintim că magicul ca putere misterioasă, paradoxală când o cântărim prin idei fizicale, se manifestă, după cum am avut prilejul să arătăm, într-un sens *psioid*, adică potrivit regulilor analogiei, ale contiguității și ale contrastului. Aceste reguli ne sunt cunoscute din viața noastră sufletească lăuntrică. O lume cu lucruri încărcate de sarcini magice, și care se comportă în consecință după un fel de legi ale sufletului, ne este deci *sufletește* mai „intimă”, mai „familiară” decât o lume care se manifestă numai pe potriva legilor mecanice, fizicale, matematice. O lume de structură magică trebuie prin urmare să fie prielnică sufletului uman, în sensul unei autoinducții, în sensul circumscris prin cuvintele: Sufletul, însuflețind obiectul, se însufletește. Ne găsim cu aceasta în fața unei legitimări subiective a gândirii magice într-un înțeles finalist. Un argument finalist de această natură e mult mai hotărâtor decât oricare altă justificare subiectivă ce s-a dat până astăzi gândirii magice. Sufletul recurge instinctiv la intropatii și la gândirea magică, fiindcă pe aceste căi își creează mediul datorită căruia el se înțețește ca atare în însăși puterea și substanța sa.

ALTE FUNCȚII

Mirați și noi ca de o neașteptată descoperire, cum ar fi o cloșcă cu pui de aur sub prundul unei ape, dăm într-o colecție de folclor peste un ciudat descântec, rătăcit printre mărunțișuri de tot felul. Iată descântecul:

Sfinte soare.

Sfinte Domn mare.

Eu nu rădic vânt de la pământ.

Ci cerul tău în capul meu.

Și razele tale în genele mele.

Sfinte soare.

Sfinte Domn mare.

Și patruzeci și patru de răzișoare.

Patru ține-le ție.

Patru dă-mi-le mie.

Două să mi le pun în sprâncene și două în umerii
obrajilor.

La toți feciorii să le par Cireș de munte înflorit.

Cu mărgăritar îngrădit.

Versurile acestui descântec s-au ivit în cineva, astăzi fără de nume, într-un suflet magic cutremurat care s-a trezit murmurând vorbe de-ale tuturor și de-ale nimănui, în ritmul cerut de tainele vrăjii. Versurile pot să fie privite și trăite, fie ca descântec, acordându-le funcția originală cu care s-au născut, fie ca poezie, împrumutându-le o funcție de-a doua mână. Evident că versurile pot avea și această de-a doua funcție în gradul cel mai intens, dar funcția nu e conținută decât latent în descântec, și se actualizează pe deplin numai în suflete de-o sensibilitate și o conștiință estetică oarecum mai rafinată, sau chiar din cale-afară rafinată. Substratul ascuns al acestui descântec, ca al oricărui alt descântec, este magia, și rostul său particular pare dobândirea, prin încântare și cu ajutorul sfântului soare, a unor calități înălțate și cuceritoare deopotrivă; fata cu afinități vegetale dorește să-și adauge la făptura ei însușirile solare, pentru ca să pară tuturor feciorilor „cireș de munte înflorit, cu mărgăritar îngrădit”. Confuzia magică între fată și soare se desprinde din toată alcătuirea. Descântecul operează arbitrar cu imponderabile, ca și cum ar fi vorba de substanțe articulate și palpabile. Soarele e undeva unde de obicei este, dar fata se crede în stare să-i ridice cerul de la pământ în cap și razele în gene. O astfel de apropiere desființează spațiul și creează o intimitate supremă între făptura vie și sfântul Domn mare. Magia analogiei face acest lucru cu puțință: între disc și cap, între raze și gene, s-a rostit corespondență, iar de la corespondență până la identitate nu mai este decât un pas., sau chiar mai puțin. Soarele invocat fiind sfânt,

trebuie firește solicitat cu cea mai nobilă învăluire de attribute:

Sfinte soare.

Sfinte Domn mare.

Ar putea oare soarele, după stăruința unui astfel de cuvânt, să nu-și cedeze cele „patruzeci și patru de răzisoare”? Să se remarce aritmetica cu totul magică infiltrată în descântec: „patruzeci și patru” descompus în „patru și cu patru”. Expresiile ermetice ale descântecului, căci sunt și de-acestea („Eu nu rădic vânt de la pământ”), vor să spună pesemne că actul la care se procedează nu este o nimica toată, ci un demers grav și de mare accent. Expresiile ascunse, precum și absurdul aritmetic, împrumută celor rostite, cu atâta simplitate, și un suficient aer inaccesibil. Aliajul de cuvinte înțelese și de cuvinte neînțelese e tocmai cel just ca să se închege un descântec. În plămada unui descântec intră inevitabil și câțiva stropi de beznă. Aceasta face de altfel ca descântecul să nu fie niciodată confundat de simțirea și priceperea țărănească cu un cântec. În orice caz, niciun țăran n-ar fi sufletește apt de a gusta acest descântec ca poezie, ci numai ca descântec sau ca un cuvânt de vrajă. Și totuși, cât de ciudat: descântecul citat îngăduie să fie ascultat, pătruns, trăit și gustat și ca o poezie de cea mai aleasă esență din partea oricărui intelectual european de o sensibilitate estetică subțire și fără greș. E ciudat, dar așa este. Descântecul își actualizează funcția poetică latentă pe care anonimul său creator nici n-a intenționat-o de-abia la atingerea cu o mentalitate care se găsește în afară de perspectiva magică propriu-zisă. Cum se face că una și aceeași creație admite un asemenea joc de perspective deopotrivă, de serioase? Fără îndoială că aceasta este una din întrebările cele mai grele ce se pun esteticii. Triburile negre au creat din perspectiva lor magică tulburătoare descânțece, copleșitoare prin fantasticele lor măști rituale, precum și o cotropitoare muzică de-un ritm insistent și monoton, toate înzestrate mai mult cu darul de a vrăji decât de a însenina sau de a mișca. Desigur că

descântecul, masca, dansul și muzica sunt trăite de negri în alt mod decât de europenii hiperrafinați care se extaziază în fața acestor produse în chip pur estetic. Cuprind produsele magiei și unele prețioase elemente de artă ca urmări neintenționate, ca efecte secundare cărora țăranul sau primitivul nici nu le prind de veste? Sau poate că însăși poezia și arta, cel puțin în unele cazuri, nu sunt decât răsunetul conștient al unei simțiri magice refulate? Când înclini spre soluții radicale, te poți decide după plac fie pentru un răspuns, fie pentru celălalt. Dar alternativa poate că nici nu se pune în termeni așa de categorici. S-ar părea mai curând că produsele magiei conțin, într-un aliaj fericit și nu înapoi căutat, și unele valori poetice, pe care le surprind numai conștiințele pregătite pentru așa ceva, datorită unei sensibilități aparte. Și s-ar părea, de asemenea, că efecte poetice din cele mai sigure și mai irezistibile se obțin prin mijloace care sunt de natură magică. Magicianul recurge involuntar la mijloace poetice, poetul recurge involuntar la mijloace magice.

O altă funcție ce mai revine ideii magice este cea religioasă. După o părere suficient intrată în circulație, sentimentul religios, indiferent de obiectul spre care este îndreptat, nu se poate concepe fără de sentimentul „sacru”. Este dată posibilitatea de a imagina o religie fără Dumnezeu, dar nu o religie fără de o vatră a sacruului. Așa bunăoară budismul, cel puțin cel doctrinar dacă nu cel popular, a fost recomandat ca o religie fără Dumnezeu, totuși nu lipsită de un loc sacru: Nirvâna. Nirvâna, neființa sfântă, indiferent de semnificația ce i se dă, fie ca stare de atins în viață, fie ca stare după moarte, este susceptibilă de a fi obiect religios datorită unui nimb sacru cu care este înzestrată. În cursul istoriei, au înflorit fel și fel de religii – evident în preajma zeilor cel mai adesea, repudiind divinitatea câteodată, dar niciodată fără de un „cecc sacru”. În ordine ar fi să cercetăm acum în ce măsură conceptul sacru are puncte de incidență cu ideea magicului. Deocamdată ne mulțumim cu o simplă și foarte sumară indicație. De fapt, sacru este la început un atribut al

substanței sau puterii magice, sau un atribut al lucrurilor sau ființelor purtătoare de sarcini magice. Din atribut al magicului, sacrul a devenit apoi un bun de transfer, atribuit și altor existențe, reale sau imaginare, sau chiar unor entități abstracte. Acest transfer e un fenomen cultural foarte frecvent. Indicele sacrului am înclina să-l vedem așadar că un derivat diluat, eterat, sublimat al unei calități acordate inițial numai magicului, putere temută și căutată, invocată sau pusă sub interdicție, ocolită sau admirată mai presus de orice. Funcția poetică a ideii magice și funcția religioasă le-am atins numai aluziv. Atât una cât și cealaltă ar merita studii aparte și pe măsura materialului imens ce le ilustrează.

POLIVALENȚA IDEII MAGICULUI

Ideea magicului este neîndoios cea mai polivalentă idee a spiritului uman. Singularitatea ei cât privește multiplicarea funcțională rezultă, suficient probată, din toate expunerile de mai înainte. Zadarnic am supune ideea magicului unei critici sub unul din aspectele ei, căci ea, prin alte aspecte, are diverse drumuri deschise, spre a putea face apel împotriva judecății, invocând cele mai iclurite justificări.

Ținând seama de coordonatele spiritului creator, am definit ideea magicului ca o „semirevelare stereotipă* a misterelor cosmice. Sud raport structural, ideea magicului, mai mult trăită decât gândită, își are paradoxiile ei iraționale. Pe de altă parte, prin lipsa de plasticitate, prin lipsa de figură, ideea magicului își are avantajele și dezavantajele ei, precum s-a evidențiat pe kară în saidn xl de tată. Ideea magicului trebuie privită în orice caz în sine și pentru sine, ca un *oroaus* singular și cu *totul sui-gericris* ai uiKițu uluiaie...111 raport cu istoria spiritului omenesc, ginore: fagică are un prestigiu de vechime arna - a, dar mordialitatea ei nu înseamnă aeioo ina-jcu iitate și perimare. Oricum, ideea mag-emui lounaa în virtuți pentru care trebuie prețuită, critic firește, dar cu generozitate.

Gândirea magică operează cu ideea unor substanțe sau puteri cu totul aparte. Natura acestor substanțe sau

puteri admite o caracterizare sub felurite raporturi: datorită particularității sale de a fi „sarcină” asupra unui *purtător*, substanța sau puterea magică este de esență cvasifizicală, iar comportarea ei firească pare supusă unor reguli care îi conferă calități psihoide. Aceste aspecte au fost suficient relevate în expunerile noastre.

Funcțiile fundamentale ale ideii magicului puse în lumină în prezenta lucrare sunt următoarele:

1. Funcția ontologică: ideea magicului fiind plasată la un punct de intersecție între mister și revelare satisface încă în mare măsură însuși epitetul de mister al omului. Cu alte cuvinte, ideea magicului joacă, printre altele, și rolul unui fixativ al existenței omului în orizontul misterului.

2. Funcția cognitivă: în cadrul cunoașterii, ideea magicului ține adesea loc în chip rezumativ de *multiple* și *varii necunoscute*. Această posibilitate îngăduie ideii magicului să intervină cu surprinzătoare ingeniozitate în „golurile” cele mai derutante ale cunoașterii.

3. Funcția pragmatică: ideea magicului servește minunat la orientarea în lumea dată, adică în peisajul geografic și calendaristic, în lumea experienței naive. Aici, în această lume dată, ideea magicului face posibilă observarea „complexelor empirice”, ceea ce dă ca rezultat cunoașterea unor foarte utile reguli în ceea ce privește chiar fenomenele cele mai complicate și mai masiv condiționate ale naturii.

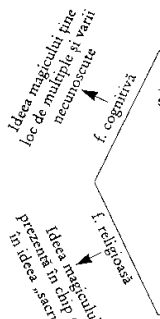
4. Funcția vitală-sufletească: prin gândirea magică, la fel ca și prin „intropatii”, se creează o lume *prielnică* sufletului uman ca atare.

5. Funcția poetică: magicul este unul din elementele la care recurge, cu insistență și cu excepționale posibilități de valorificare, poezia mare a tuturor timpurilor.

6. Funcția religioasă: ideea magicului se găsește eterată în ideea „sacrului”, fără de care anevoie se poate concepe viața religioasă de oricând și de oriunde.

Un hexagon, cu indicațiile necesare, ilustrează grafic cele spuse:

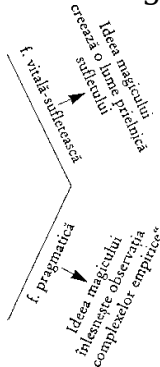
Ideea magicului răspunde apetitului de mister



semirevelare stereotipă a misterelor substanța sau puterea magică:

natura: cvasifizicală natura: psihoidă ideea magicului:

f. ontologică f. poetică



Ideea magicului, element de mare poezie

Ne-am făcut obiceiul să împletim orice subiect mai important, în cele din urmă, și într-o țesătură dr tâlcuri metafizice. Credincioși obiceiului, ne îngăduim și de astă dată câteva gânduri de ultimă încadrare. Unul dintre cei mai de seamă gânditori **t** are s-au ocupat în perspectivă metafizică de semnificația mitologiei și, inclusiv, a gândirii magice socotea aceste manifestări ale spiritului ca un fel de „revelare divină”, ca o invazie a divinității în conștiința umană, ca un proces teogonic ce ar avea loc în om. Am arătat în alte studii că un astfel de proces e o închipuire, deoarece dacă există din eternitate vreo inițiativă divină față de eventuala creatură numită „om”, acea inițiativă constă tocmai în măsuri *restrictive și limitative* pentru ca

ființa umană să nu poată avea niciodată o viziune *absolută*. Cunoașterea îngăduită omului pare să fie mai curând „cenzurată”, dintr-o inițiativă transcendentă, iar revelările pe care omul singur e chemat să și le facă par să fie mai curând „înfrânate”, chiar în chip structural, din aceeași inițiativă transcendentă. Cu alte cuvinte, omul poartă toate stigmatul unei izolări preventive în raporturile sale cu absolutul. Fără de o atare izolare, datorită unor speciale măsuri preventive, omul ar deveni un incalculabil focar de primejdii pentru rânduieile lumii și pentru tot ce este. În general, avem impresia că orice creatură trebuie să fie înadins fixată în relativitate din partea Marelui Anonim, fiindcă orice creatură sub specia „posibilității” conține în sine Totul, și, dacă n-ar fi radical și înadins supusă limitării, ea s-ar sustrage controlului Marelui Anonim sau ar tinde chiar să se substituie acestuia. În perspectiva aceasta, toate „miturile” trebuie socotite ca încercări *umane* de a revela misterul, și anume ca încercări transcendent *înfrânate* (prin categoriile stilistice). Cât privește „ideea magicului”, trebuie adăugat că aceasta, fiind doar o „semirevelare stereotipă” a misterelor, nu îndură înfrânarea cu aceeași rigoare ca plăsmuirile mitice. Ideea magicului include și conștiința misterului, în măsura în care implică conștiința misterului, ideea magicului trebuie să fie necenzurată. Ideea magicului participă întrucâtva la obiectivitatea pe care între toate ideile spiritului uman o posedă numai ideea de „mister”.

Ideea magicului, manifestându-se atât de polivalent, nu e de mirat că s-a constituit în element așa de important al vieții spirituale. Oricâtă critică i s-ar aduce, e aproape sigur că ideea magicului nu va putea să fie niciodată izgonită din conștiința umană, iar dacă ar fi izgonită de aici, e sigur că ideea magicului va continua să palpate în subconștientul uman, înrâurind de acolo orientarea în cosmos și cele mai alese simțăminte ale noastre.

II

RELIGIE ȘI SPIRIT

lui Marin Ciortea

INTRODUCERE

Obiectul examenului nostru filosofic este de astă dată religia. Călăuziți de unele gânduri ce le-am expus în alte lucrări, ne propunem să arătăm cum se constituie valorile religioase ale spiritului uman. Problematika asupra căreia interesul nostru se apleacă e delimitată de fenomenul religios; totuși, în paginile de față vom aborda numai câteva din problemele pe care acest fenomen le ridică. Chestiunile de care am hotărât să ne apropiem le-am căutat printre acele de-o însemnătate crucială. Soluțiile ce le sugerăm, și care ne-au fost dictate în perspectiva unei filosofii suficient încheată prin lucrările noastre anterioare, depășesc binișor problemele de care ne ocupăm. Cu oarecare bunăvoință și perspicacitate, orice cititor își va da seama că atâtea și atâtea probleme anexe pe care noi le ocolim își găsesc de fapt un deznodământ în aceeași perspectivă. Cert, despre religie se poate scrie adoptându-se varii puncte de vedere. Din parte-ne, anunțăm planul de a expune în câteva linii mari o filosofie a religiei, adică principial de a considera fenomenul religios după metode și sub unghiuri proprii filosofiei. E necesar să subliniem aceasta chiar de la început, ca să preîntâmpinăm orice neînțelegere și dispute inutile, în adevăr, fenomenul religios permite să fie privit și sub alte unghiuri, și tratat și după alte metode decât cele filosofice. O asemenea perspectivă ar fi bunăoară cea empiric-științifică. Nu e întâia oară când ne spunem părerea despre empirismul științific. El este interesant și fertil, întrucât conduce la recoltarea materialului, dar în aceeași măsură lipsit de aptitudini pentru viziuni de ansamblu. O viziune de ansamblu presupune oricum daruri constructive pe care empirismul științific le detestă dintr-o amărăciune neputincioasă sau dintr-o foarte condamabilă prejudecată. O altă perspectivă cu metode adiacente ce se oferă studiului vieții religioase este cea teologică. Dacă perspectiva empiric-științifică cu metodele ei ar mai putea încă să fie anexată și înghițită de perspectiva mai îndrăzneată a filosofiei, se cuvine să notăm că felul de a

vedea „teologic” se deosebește de cel filosofic uneori până la fățișă adversitate. Să punem în relief deosebirea dintre cele două perspective. Cele două puncte de vedere se socotesc de obicei ele însele în gravă concurență tocmai când este vorba de fenomenul religios. Teologul pornește totdeauna de la teza că o anumită religie, și numai aceasta, este singura și adevărata religie câtă vreme celelalte religii ar fi numai forme inferioare; sau, în cazul când se admite ca mai există și alte religii de clasă superioară, acestea sunt doar tolerate, în măsura în care ele repetă sau prefigurează conținutul religiei adoptate din partea teologului. Într-o atare perspectivă teologică va vorbi, cu deopotrivă suficiență, teologul islam despre religia mozaică sau creștină, talmudistul despre creștinism, sau teologul creștin despre budism sau despre religia lui Zarathustra. Poziția teologică față de fenomenul religios apare totdeauna alterată de credința că o anumită religie este privilegiată, aceasta datorită unei preținse origini „neumane” sau grație unei particulare „revelații” de natură *divină*. Fără de niciun gest ostentativ, noi am optat pentru perspectiva filosofică. O filosofie a religiei are latitudinea de a se orienta după orice metode ce s-au încetățenit în cursul timpului în gândirea filosofică; ea exclude însă o singură cale: aceea de a mâneca de la un foarte amplu corp de teze, de la un corp constituit și inalterabil căruia printr-o ciudată exaltare i se atribuie o autoritate indiscutabilă și de natură celestă. Divergența de unghiuri și de procedee nu împiedică totuși pe filosofi și pe teologi să ajungă uneori la aceleași rezultate. Disputa e în primul rând de metodă și de puncte de reper, dar tocmai de aceea coincidențele ni se par simple episoade. N-am vrea să susținem că filosofia purcede la drum fără de nicio premisă în prealabil alcătuită. La o asemenea totală sterilizare a spiritului tinde, din fericire fără de a izbuti, numai empirismul scientist. Spre deosebire de empirismul scientist, refractar oricărei depășiri a „datului”, filosofia și teologia au particularitatea comună că, în considerarea obiectului, pl ocedează de la premise constructive

acceptate, fie cu o crezare fără rezerve, fie cu o crezare până la probă contrarie. Aici, în acest punct, surprindem și deosebirea cea mai categorică dintre teologie și filosofie. Câtă vreme teologia pleacă de la un corp întreg foarte amplu, de la un volum maxim de teze constituite, filosofia manifestă mai curând o înclinare de a porni de la un minim încă tocmai eficace de astfel de teze. Deosebirea aceasta măsoară doza de scepticism inerentă oricărei filosofii.

Pentru a ne familiariza cât mai mult cu fenomenul religios, am ales din istoria religiilor câteva apariții excepționale, pe care încercăm să le caracterizăm fără de a pierde niciun moment din vedere obiectivul principal al lucrării care rămâne strict filosofic și general. Nu mai e neapărat necesar să atragem luarea-aminte că și în capitolele închinat caracterizării ca atare a fenomenelor religioase, desprinse cu un scop precis din istoria religiilor, am găsit aproape la fiecare pas un prilej și un pretext de a nota o seamă de considerații care țin de domeniul filosofiei religiei.

O lămurire cât privește titlul studiului *Religie și spirit*. Studiul nostru cercetează „religia” în cadrul „spiritului uman”, iar prin „spirit” înțelegem spiritul uman creator de cultură. Teoria acestui spirit am făcut-o într-o serie de lucrări prin care situăm Omul în univers. Omul ne apare ca o ființă aparte, trăind în orizontul său particular ca o ființă destinată prin însăși structura sa unei magnifice chemări și unui tragic refuz, unei chemări și unui refuz în același timp, ambele datorită uneia și aceleiași întocmiri și rânduiei metafizice din care nu este nicio ieșire.

Sub raport filosofic scopul nostru este:

1. Să arătăm varietatea fenomenului religios, mai ales sub raportul unor aspecte foarte puțin sesizate până acum.

2. Să ajungem încetul cu încetul la o definiție a religiei mai cuprinzătoare și mai adecvată obiectului ei.

3. Să punem în lumină importanța fundamentală a factorilor „stilistici” pentru constituirea *valorilor religioase*.

4. Să dovedim că și fenomenul misticii, în aparență atât de straniu și de excepțional, se integrează în ordine umană ca și alte fenomene ale spiritului creator.

Natural că în cursul expunerilor noastre vom mai atinge și o mulțime de alte chestiuni care au puncte de incidență cu cele câteva probleme amintite.

DE LA INDRA LA NIRVÂNA

Viața spirituală a Indiei, cu toate ramificațiile ei, a crescut în devălmășie ca o floare de junglă cu copaci sufocați de liane, cu flori uriașe ale căror tulpini anevoie se mai recunosc în vegetația fără nume și fără limite. Gândirea indică a păstrat în tot cursul desfășurării sale milenare o mai vădită legătură cu trăirea religioasă decât gândirea grecească de pildă, sau decât gândirea europeană din ultimele secole. Dacă punem în cumpănă dezvoltarea filosofiei grecești de la Thales la Plotin sau Proclo, sau a gândirii europene de la Descartes până astăzi, și creșterea uniformă și amestecată a gândirii indice, această situație se lămurește de la sine, chiar fără de o prea stăruitoare cercetare comparativă. Gândirea grecească se distinge printr-o foarte accentuată autonomie, chiar și atunci când e pătrunsă încă de elemente mitologice sau de motive mistice. Se știe că presocraticii cultivă reminiscentele unei puternice imaginații mitice sau întunecimile orfice ale unei religiozități ce se vrea tot mai purificată. Gândirea grecească își păstrează autonomia chiar și atunci când se revarsă în cele din urmă în trăiri religioase, evident căutate și dorite, ca la Plotin sau Proclo. Același e cazul și în istoria spiritului european, în care putem distinge faze precise de totală independență a gândirii. E adevărat că gândirea europeană ne mai arată și un alt aspect, ea fiind prefațată de o foarte lungă perioadă de cugetare aservită, precum se știe, cu totul teologiei, de o perioadă în care filosofia se găsea într-un fel de robie cerească, neavând alte drepturi decât de a contribui cu activitatea ei, de altfel foarte vie și ageră, la consolidarea unui corp de teze pe deplin statornicite de natură teologică. În istoria spiritului

indic, gândirea nu cunoaște nici desăvârșita autonomie, dar nici aservirea până la completă umilire. Gândirea indică trăiește necurmat într-un fel de simbioză cu religia, fructificându-se fără încetare pe temeiul unei neștirbite reciprocități. De aici, din această simbioză, decurge acea pronunțată unitate de echilibru a preocupărilor spirituale în India, care se separă așa de net de dramatismul interior al preocupărilor spirituale europene. Simbioza în care gândirea și trăirea religioasă se complac în India înlătură din capul locului ivirea acelor conflicte lăuntrice ireconciliabile proprii spiritului apusean. De notat pe de altă parte că simbioza la care ne referim nu duce în India nici la acea delimitare armonică a diferitelor interese spirituale, așa de mult lăudată ca virtute a geniului elenic. Evident, viața spirituală a Indiei are o înfățișare mai nebuloasă decât a grecilor, căci interesele ei se întrepătrund osmotice. Se înțelege de la sine că, circumscriind astfel viața spirituală indică, grecească și apuseană, nu facem decât să schițăm în chip preliminar o situație fără de a mărturisi cu aceasta vreo preferință. Un cercetător al culturilor e constrâns la atitudini simpatetice maleabile și să adere cu o supremă suplețe la toate formele spirituale. Un cercetător al culturilor e silit, printr-un grav angajament spiritual, să-și treacă oarecum sub tăcere preferințele particulare cât privește felurile formelor ale geniului uman. Viața religioasă apare așadar în India ca fiind stăruitor și necurmat fecundată de gândirea filosofică. În India, viața religioasă nu manifestă aceeași nestăpânită și ușor iritabilă frică de erezie ca viața religioasă oficializată din Europa. E adevărat însă că în India, ca nicăieri în altă parte, gândirea filosofică se menține prin propria ei gravitate pe câteva linii de mare continuitate. Această continuitate de fluviu, cu ape vajnice dar calme, nu se datorează unei interdicții voite sau chiar organizate pe temei de sancțiuni a oricărei abateri de la ideile consacrate; continuitatea se datorează unei integrări firești a gânditorilor în curenți de cugetare cu albi secular crescute încetul cu încetul, Vom mai însemna de asemenea

ca gânditorii indici nu sunt stăpâniți de un așa de violent orgoliu al „originalității” ca gânditorii individualiști ai Europei. Chiar și atunci când gânditorii Indiei sunt originali, se întâmplă ca ei să nu aibă prea mult conștiința originalității, fiindcă în cele din urmă ei se vor simpli comentatori ai unui patrimoniu de idei moștenit și care urmează doar să fie lămurit și îndeplinit prin existența umană. Simbioza dintre viața religioasă și gândirea filosofică apare în India ca un fenomen promovat de două capitale împrejurări. Omul religios n-are frică de erezie, iar gânditorul filosofic nu e deloc atins de patima singularității. Această potrivire a creat un climat optim pentru dezvoltarea spiritualității indice. Cu totul altfel se prezintă lucrurile în Europa; aici filosofia și religia au foarte multe șanse de dezvoltare divergentă. În Evul Mediu, și de atunci până astăzi, biserica, cea apuseană îndeosebi, presimțind pesemne individualismul foarte acut al filosofilor, interzice acestora de a fi altceva decât servitori ai teologiei. Natural că atunci când Europa a devenit liberală, individualismul filosofilor s-a declarat cu toată puterea. Fiecare filosof avea să gândească încă o dată de la capăt totul. Cu aceasta, religia și filosofia ajung în situația sau de a se ocoli, sau de a se combate.

Una dintre cele mai vechi forme de religiozitate ce ne sunt cunoscute este aceea a omului rigvedic. *Rig-Veda* este după cum se știe o colecție de imnuri sau de Cântece cu un cuprins mitologic-religios – cel mai vechi document cu privire la viața spirituală a inzilor. Vârsta cântecelor e de cel puțin trei mii de ani. Aceste texte imnice erau socotite drept sacre, iar cuvintele trebuiau să fie rostite de preoți ca să dobândească toată puterea magică necesară pentru a îndupleca voința zeilor. Puterea magică a cuvântului sacru rostit de preot joacă un deosebit rol în *Vede*, unde este cunoscută sub denumirea de „brahman”. Curios e, și vrednic de reținut, că inzii vedici credeau într-o putere magică ereditară, sau într-o facultate brahmanică ce s-ar moșteni din tată în fiu ca o aptitudine misterioasă de filiație proprie numai anumitor familii. Vom vedea că ideea

de „brahman” sau de putere magică atribuită rugăciunii alcătuiește începutul unei ideaii speculative de mare interes. Să amintim că în epoca rigvedică, ca și mai târziu, inzii credeau într-o mulțime de divinități. De panteonul rigvedic țineau divinități ca Agni, zeul focului, sau Indra, zeul care a dezrobit vacile de sub stăpânirea unor demoni pentru a le dăruia inzilor, și mulți alți zei pentru care s-ar găsi destul de lesne paralele izbitoroare și în atâtea alte mitologii. Nu ne vom opri asupra lor. Atenția ne este reținută deocamdată nu atât de zeitățile principale, cât de o zeităte secundară dar foarte ciudată și deosebit de simptomatică pentru religiozitatea indică. Zeitate poartă numele de „Brahmanaspati”. Indra, regele zeilor, are pe lângă el un ajutor preotesc de rang divin, o zeităte-preot care este tocmai Brahmanaspati. Acest Brahmanaspati este în lumea zeilor, și deci în toată lumea, supremul administrator al puterii magice, adică un prototip divin al preotului. Poate că nu greșim prea mult afirmând că Brahmanaspati reprezintă puterea magică personificată și divinizată ca atare. Figura lui Brahmanaspati este singulară. Nu știm în orice caz să existe în panteonul vreunei alte seminții umane o divinitate separată personificând puterea magică ce se atribuie preotului. Întâlnim desigur la toate neamurile și semințiile pământului ideea „magicului”, dar magicul este totdeauna conceput ca o putere impersonală ocultă, fiind atribuită celor mai felurite ființe: divine, demonice sau chiar muritorilor de rând, de exemplu vrăjitorilor, câteodată chiar lucrurilor neînsuflețite sau anumitor locuri din peisaj și anumitor momente particulare din curgerea timpului calendaristic. Pentru omul nevedic, stăpânul puterii magice este primul rând preotul. Plin de semnificație cât privește proeminența ierarhică pe care preotul o cucerise în viața rigvedică este faptul că puterea magică brahmanică a fost în chip special divinizată în persoana zeului Brahmanaspati. și introdusă ca atare în panteon. Cu alte cuvinte, magia rituală pusă în exercițiu de preot nu face numai legătura ocultă între oameni și ființele

mitologice; magia rituală dobândește o demnitate superioară, întrucât apare ea însăși personificată într-o divinitate prin excelență preotească. Preoți nu există numai pe pământ; un prototip al lor există și în lumea zeilor, căci zeii înșiși au nevoie de puterea preotească. Într-o împrejurare plină de dificultăți, chiar Indra, regele zeilor, face apel la Brahmanaspati, care-i vine într-ajutor cu puterea sa magică. Rezultă de aici că peste puterea magică în plenitudinea ei nu este stăpân nici regele zeilor, administratorul nediscutat al acestei puteri fiind numai Brahmanaspati. Cazul acestui zeu preotescc ni se pare foarte concludent pentru modul religiozității indice din perioada rigvedică. Fapt e că pentru mentalitatea rigvedică există o strânsă solidaritate între puterea magică și rugăciune, act ritual și preot, și că puterea magică era, mai mult decât aiurea, socotită ca un privilegiu al preotului care-și avea prelungirile și proiecțiile sale mitologice. Situația ce revine preotului față de ceilalți oameni este copleșitoare. Dar puterea magică a preotului nu este de desconsiderat nici în raport cu puterile divine. În religiozitatea omului rigvedic, distingem ca o componentă conștiința foarte trează că preotul ar fi stăpânul unei impetuoase puteri magice căreia nu-i rezistă nici zeii. De unde urmează că religiozitatea rigvedică nu este o religiozitate de totală umilință în raport cu zeii, căci omul se crede în stare să înduplece rezistențele divine prin puterea brahmanică pe care el o atribuie preotului. Oricare ar fi distanța ce o simte între sine și zei, omul nu este deloc lipsit de mândrie față de ființele supreme. Puterea magică asupra căreia preotul dispune după bunul său plac nu este așadar o calitate neglijabilă în relațiile dintre zei și oameni. Preotu, cunoaște formula magică, rostirea corectă care race minuni, și posedă și o specială corespondență cu puterea magică în virtutea unui dar moștenit ca aptitudine biologică. Unii teoreticieni de considerabil prestigiu au definit sentimentul religios ca un sentiment de dependență totală a omului în raport cu divinitatea. Cert lucru, acești teoreticieni s-ar fi simțit

constrânși să-și revizuiască sau în orice caz să-și domolească definiția, dacă ar fi studiat cu atenția cuvenită religiozitatea rigvedică. E foarte probabil că prestigiul enorm de care se bucura preotul, mânuitorul cuvântului și al puterii magice printre inzii rigvedici, a dus destul de repede la rezultatul mitologic pe care l-am semnalat în rândurile de mai sus, adică la divinizarea puterii preoțești în persoana zeului Brahmanaspati. Etapa aceasta a religiozității indice e importantă - totuși e numai o etapă. Pentru a înțelege întrucâtva desfășurarea ulterioară a religiozității indice, trebuie să presupunem că a intervenit un fenomen speculativ care depășește simpla creație mitologică. Oamenii trebuie să se fi întrebat: Dacă preotul se bucură printre muritori de o situație cu totul privilegiată datorită puterii sale magice-rituale, de ce oare Brahmanaspati, preotul-zeu, să nu ajungă și el încetul cu încetul să se bucure de o situație privilegiată printre zei? Cariera zeului Brahmanaspati în istoria mitologiei indice nu se mai cunoaște în toate amănuntele. Desfășurarea mitologiei ni se pare tocmai în acest moment întreruptă de o intervenție speculativă. Numai dacă presupunem o intervenție speculativă de natura întrebării formulate adineaori, vom putea face o legătură între faza pur mitologică a religiozității indice și faza ce a urmat. O atare intervenție speculativă ar putea să lămurească cum s-a făcut trecerea religiozității indice de la epoca rigvedică la epoca nouă pe care indologii o delimitează convențional prin textele „brahmana”. În perioada „brahmana”, mai tânără cu atâtea secole decât imnurile *Rig-Vedei*, preotul își consolidează cu o crescândă îndârjire și exclusivitate primatul social, și ridică în cele din urmă pretenții de a fi respectat ca „om-zeu”. În timp ce preoția devine o funcție divină, mitologia și metafizica cuprinse în textele „brahmana” continuă pe cele rigvedice, deplasează câteva accente, scornește câteva noi figuri mitice, dar și primește în multe privințe semnificațiile. Cuvântul „brahman”, care pe vremuri însemnase putere magică, puterea rugăciunii și jertfei, designează acum însuși principiul divin din care

derivă lumea cu toate făpturile. Procesul prin care a trecut ideea de brahman a fost lung și complicat, și ne este în cea mai mare parte necunoscut. Simptome cât privește importanța crescândă a ideii de brahman întâlnim adesea în cursul acestui proces. Iată unele aspecte simptomatice care pun în relief unele peripeții ale ideii de brahman. Un fapt curios și adesea remarcat este că în epoca rigvedică nu numai omul săvârșește acte rituale de jertfă magică în momentul când vrea să obțină ceva – același lucru îl fac și zeii. Cuvântul magic, actul ritual, jertfa, sunt considerate cu alte cuvinte ca mijloace de mare efect la care recurg chiar și zeii, mai vârtos în ajunul unor mari întreprinderi sau fapte. În alte mitologii, zeii nu sunt niciodată puși în situația de a face jertfe pentru a obține împlinirea vreunei dorințe. Ne găsim aici, fără îndoială, în fața unei trăsături deosebit de caracteristice a mentalității indice: ea este așa de pătrunsă de însemnătatea și de eficiența fără greș a cuvântului magic, încât pune și zeii în condiția de a face uz de această tehnică. Unele texte „brahmana” țin să ne informeze că marele zeu Prajapati, intenționând să creeze lumea, procedează preliminar la aducerea unor jertfe pentru reușita deplină a întreprinderii. Dar amănunte care confirmă crescândă importanță a ideii de „brahman” s-ar putea cita după plac. Amintim în aceeași ordine de idei și următorul detaliu. După o seamă de texte „brahmana”, zeii fiind ei înșiși niște creaturi, nu sunt din eternitate, și astfel ei nu sunt dotați nici cu facultatea nemuririi. Zeii își dobândesc nemuirea exclusiv prin anume acte rituale cărora li se supun prin jertfe, deci pe cale magică. Puterea rugăciunii, a jertfei, depășește puterea zeilor; magia înseamnă un spor, un adaos chiar pentru puterea zeilor. Toate aceste exemple și câte mai sunt indică de fapt tot atâtea momente prin care s-a pregătit prefacerea puterii magice (brahman) în principiu divin suprem. Constatăm așadar de la innurile rigvedice până la textele brahmana o necurmată avansare în grad metafizic a *puterii magice*, pentru ca la un moment dat aceasta să se bucure de fapt de o poziție centrală. Anevoie se va găsi în altă cultură o

atât de gravă metamorfoză a ideii magicului în legătură, firește, cu stăruitoare preocupări mitologice, metafizice și religioase. Între epoca rigvedică și epoca textelor brahmana se afirmă o religiozitate în care sentimentul magicului apare foarte înălțat în chip mitologic, și nu mai puțin alambicat și adâncit în chip metafizic. Se ilustrează prin aceasta în chip clasic prin ce prefaceri trebuie să treacă ideea magicului spre a deveni o componentă serioasă a trăirii religioase. Un cunoscut teoretician al vieții religioase a pledat cu argumente foarte seducătoare, sunt mai bine de două decenii de atunci, în favoarea tezei că nucleul vieții religioase ar fi totdeauna și pretutindeni sentimentul irațional al *sacru*lui. În filosofia religiei propusă de acest teoretician, sacru se confundă însă prea mult cu magicul. Din parte-ne, vom arăta că elementul magic nu intră în nicio religie *tale quale* cu semnificația sa originară. În orice religie, elementul magic apare valorificat numai după ce a suferit o sublimare și o împletire cu alte elemente de natură mitică și metafizică. Fără de o asemenea valorificare și complexiune, sentimentul magicului (al sacru) nu va da prin sine *însuși* niciodată un fenomen cu adevărat religie)... Dar despre aceasta vom vorbi (n-ai târziu, într-un capkoi separat.

Făcând o comparație *uvere* viața religioasă europeană și începuturile religioase probate prin documente ale spiritului indic, suntem nevoiți să luăm act de foarte profunde diferențe. Iată pentru ce, dorind, să aproximăm fenomenul religios, nu ni se pare deloc potrivit să pornim de la stările constituite în suflenil nostru de cetățeni ai acestui continent, căci crea am fi expuși să vedem totul într-o alterare dictată de biata noastră subiectivitate. Se *impune* dimpotrivă, necesitatea de a cerceta *mm* se constituie fenomenul religios în regiuni umane cât mai felurite., Reh-n? ni se va revela poate drept cel mai complex fenomen spiritual în care intră fel și fel de componenți: mitologici, magici, metafizici, etici. Singură această împletire de varii raetori ar fi suficientă să

nuanțeze fenomenul religios de fiecare dată t'n aii sens. Unde mai punem că în afară de varietatea motivelor și a substan188

Gândire magica și religiețelor care se amestecă totdeauna în fenomenul religios, mai există și alți factori care determină variații mai imponderabile, dar tot atât de reale. Să nu uităm că fenomenul religios, ca orice manifestare creatoare a spiritului uman, prezintă și particulare aspecte de *stil*. Una din sarcinile de căpetenie ce o luăm asupra noastră este tocmai aceea de a pune în lumină structura *inevitabil stilistică* a fenomenului religios. Sub acest raport, religiozitatea indică oferă strălucite prilejuri de analiză.

În toată desfășurarea gândirii religioase, mitologice și metafizice a inzilor, se remarcă o tendință de a depăși diversitatea faptelor și de a ancora într-o unitate ascunsă de natură metafizică. Această tendință a fost remarcată de cercetătorii europeni dar și de inzi, și încă din timpuri străvechi, când ei se găseau în plină desfășurare a puterilor lor spirituale» Adevărul metafizic avea pentru mentalitatea în dică o semnificație de unitate difuză ce întrecea orice formă particulară» Că adevărul metafizic era căutat pe linia unei omogenități difuze nu se datorează însă deloc unei preținse intuiții umane în corespondență miraculoasă cu ascunzișurile realității, precum credeau înșiși gânditorii indici, ci în primul rând unor tendințe de stil sau unor structuri inconștiente ale spiritului lor. Direcția în care se caută așa-zisele „adevăruri metafizice” este dictată de înclinările abisale ale spiritului uman, O asemenea tendință stilistică s-a manifestat chiar de la început în spiritualitatea indică, adică în perioada rigvedică. Atragem luarea-aminte că una din aceste tendințe stilistice, în a căror sfântă robie spiritualitatea indică a crescut spre toate slăvile, este năzuința spre *elementar*. Mentalitatea indică încearcă să tălmăcească ascunsul fenomenelor, împrumutându-i o înfățișare elementară, stihială. Mentalitatea indică are o vădită sfială față de forme particulare și forme tipizate. Luați seama la

toate zeitățile mitologiei indice, și veți remarca un lucru: ele sunt mai mult zeități ale lipsei de formă decât ale formelor precise. Indra, spre exemplu, este un zeu al furtunii și al războiului; el e privit ca un uriaș care depășește toate tiparele lumii. Agni, zeul focului, spre a da alt exemplu, își cucerește locul dominant ce-l deține în mitologia rigvedică nu numai ca zeu tutelar al vetrei familiare, al bunurilor gospodărești, ci fiindcă focul este un fenomen stihia] chiar prin înfățișarea sa. Inconsistența, pâlparea, lipsa de formă a focului ies tocmai într-o întâmpinarea acelei tendințe spre elementar, proprie imaginației indice. Prezența unui zeu al focului, al vetrei, este atestată în foarte multe mitologii. Acest lucru e adevărat, dar de ce Agni, zeul focului, ocupă un loc așa de important tocmai în mitologia indică? Răspunsul la această întrebare foarte justificată ni-l poate da numai studiul celor mai secrete tendințe stilistice ale imaginației și ale spiritului indic. În mitologia indică, focul multiform, ca stihie, este divinizat și-și dobândește accentul particular și proeminența neapărat și pentru lipsa sa de formă precisă. Dacă vom ține seama de înclinările stilistice ale inzilor, vom începe să înțelegem și alte multe aspecte încă nelămurite ale religiozității și gândirii indice. Subliniam bunăoară locul foarte însemnat ce-l ocupă în mitologia indică puterea magică a rugăciunii (brahman), acea putere pe care imaginația mitologică o divinizează la un moment în personajul numit Brahmanaspati. Ni se va concede că nici nu se poate imagina ceva mai lipsit de formă, mai dincolo de orice înfățișare, decât „puterea magică”. Gândirea indică, dând urmare tendinței înscrise în anatomia sa secretă spre elementar, a găsit ideea de putere magică în patrimoniul vast al credințelor populare, se oprește lângă ea, o cultivă, o preface în divinitate când mitologia e în plină înflorire, și în cele din urmă o transformă chiar în principiu suprem al existenței când ideea speculativă s-a dezlănțuit cu toată energia. De ce toate acestea? Desigur, printre altele, și fiindcă puterea magică prin calitatea ei stihială de dincolo de orice formă

răspundea de minune uneia dintre cele mai intime năzuințe stilistice ale spiritului indic. Un alt exemplu ne stă la îndemână ca să illustreze aceeași particularitate a spiritului indic. E vorba despre zeul Vișnu. În mitologia rigvedică, Vișnu nu se bucură încă de o slăvire prea plină de ardoare. Cu timpul însă, și printr-un proces secular, acest personaj face o carieră extraordinară, avansând până în centrul mitologiei indice. Nu vom trece cu vederea amănuntul caracteristic că și Vișnu este o ființă dincolo de orice formă, zeul multiform din care nasc toate formele. Astfel, în toate împrejurările, o dârză înclinare spre elementar face ca imaginația indică să nu vadă *divinul* în forme ca atare, nici în cele individualizate, nici în cele armonios tipizate, ci totdeauna în ceva dincolo de forme. Înclinarea spre elementar are ca urmare o depreciere a formelor. Formele sunt socotite mai curând drept simptome de certă recunoaștere a lumii *derivate*, iar nu ca simptome de ale divinului. Aplecarea aceasta spre elementar este unul din principalele motive pentru care în mitologia indică devin centrali niște zei cum sunt acela al furtunii, al războiului, al focului, al puterii magice, zei care, fără de excepție, au clarul de a reprezenta ceva elementar, și care, siguri de substanța lor amorfă-polimorfă, desfid orice înfățișare fixă. Aici nu e lipsit de interes să ne oprim un moment și asupra unui alt fenomen, pe care un indolog ca Max Müller l-a relevat cândva ca o particularitate mai ales a religiozității rigvedice tardive. E vorba despre o ciudată instabilitate a atributelor cu care omul înzestrează zeii. Un zeu oarecare căruia omul se întâmplă să i se adreseze este înfățișat ca și cum ar avea și însușiri ce aparțin altor zei. În ochii muritorului de rând care face în rugăciunea sa un apel către un anume zeu, acesta devine într-un fel un cumular de attribute care revin însă de fapt și de drept altor zei. Zeul este de multe ori invocat din partea muritorului ca și cum nici nu ar exista alți zei, ca și cum zeul invocat ar deține toate attributele divine în general. Această comportare cam paradoxală a omului religios a fost cel mai adesea

considerată un stadiu intermediar între politeism și monoteism, iar credința corespunzătoare comportării în chestiune a fost numită „henoteism”. Problema henoteismului astfel pusă ni se pare puțin cam alterată de unghiul de vedere evoluționist. Fapt e în orice caz că la înzi comportarea la care ne referim nu trebuie s-o privim ca un fenomen de trecere, ca o fază intermediară între politeism și monoteism în sensul teoriilor evoluționiste., căci la omul rigvedic fenomenul în discuție se lămurește tocmai suficient prin tendințele stilistice profunde ce caracterizează spiritul acestui popor. Chiar dintru început, zeii mitologiei indice nu prea sunt individualități în sensul deplin al cuvântului, ei nu reprezintă nici forme tipizate, ei sunt mai curând „stihii” de un pronunțat orice înfățișare, decât „puterea magică”. Gândirea indică, dând urmare tendinței înscrise în anatomia sa secretă spre elementar, a găsit ideea de putere magică în patrimoniul vast al credințelor populare, se oprește lângă ea, o cultivă, o prefăce în divinitate când mitologia e în plină înflorire, și în cele din urmă o transformă chiar în principiu suprem al existenței când ideea speculativă s-a dezlănțuit cu toată energia. De ce toate acestea? Desigur, printre altele, și fiindcă puterea magică prin calitatea ei stihială de dincolo de orice formă răspundea de minune uneia dintre cele mai intime năzuințe stilistice ale spiritului indic. Un alt exemplu ne stă la îndemână ca să ilustreze aceeași particularitate a spiritului indic. E vorba despre zeul Vișnu. În mitologia rigvedică, Vișnu nu se bucură încă de o slăvire prea plină de ardoare. Cu timpul însă, și printr-un proces secular, acest personaj face o carieră extraordinară, avansând până în centrul mitologiei indice. Nu vom trece cu vederea amănuntul caracteristic că și Vișnu este o ființă dincolo de orice formă, zeul multiform din care nasc toate formele. Astfel, în toate împrejurările, o dârză înclinare spre elementar face ca imaginația indică să nu vadă *divinul* în forme ca atare, nici în cele individualizate, nici în cele armonios tipizate, ci totdeauna în ceva dincolo de forme. Înclinarea spre elementar are ca urmare o

depreciere a formelor. Formele sunt socotite mai curând drept simptome de certă recunoaștere a lumii *derivate*, iar nu ca simptome de ale divinului. Aplecarea aceasta spre elementar este unul din principalele motive pentru care în mitologia indică devin centrali niște zei cum sunt acela al furtunii, al războiului, al focului, al puterii magice, zei care, fără de excepție, au darul de a reprezenta ceva elementar, și care, siguri de substanța lor amorfă-polimorfă, desfid orice înfățișare fixă. Aici nu e lipsit de interes să ne oprim un moment și asupra unui. ilt fenomen, pe care un indolog ca Max Müller l-a relevat cândva ca o particularitate mai ales a religiozității rigvedice tardive. E vorba despre o ciudată instabilitate a atributelor cu care omul înzestrează zeii. Un zeu oarecare căruia omul se întâmplă să i se adreseze este înfățișat ca și cum ar avea și însușiri ce aparțin altor zei. În ochii muritorului de rând care face în rugăciunea sa un apel către un anume zeu, acesta devine într-un fel un cumular de attribute care revin însă de fapt și de drept altor zei. Zeul este de multe ori invocat din partea muritorului ca și cum nici nu ar exista alți zei, ca și cum zeul invocat ar deține toate attributele divine în general. Această comportare cam paradoxală a omului religios a fost cel mai adesea considerată un stadiu intermediar între politeism și monoteism, iar credința corespunzătoare comportării în chestiune a fost numită „henoteism”. Problema henoteismului astfel pusă ni se pare puțin cam alterată de unghiul de vedere evoluționist. Fapt e în orice caz că la inzi comportarea la care ne referim nu trebuie s-o privim ca un fenomen de trecere, ca o fază intermediară între politeism și monoteism în sensul teoriilor evoluționiste, căci la omul rigvedic fenomenul în discuție se lămurește tocmai suficient prin tendințele stilistice profunde ce caracterizează spiritul acestui popor. Chiar dintru început, zeii mitologiei indice nu prea sunt individualități în sensul deplin al cuvântului, ei nu reprezintă nici forme tipizate, ei sunt mai curând „stihii” de un pronunțat caracter impersonal. De aceea, însușiri și fapte de-ale unora dintre

zei se atribuie așa de lesnicios altor zei; de aceea, în general, un zeu poate așa de ușor să țină loc de alți zei. Făcând o întâie reprivire, înțelegem așadar cum, în faza rigvedică, o anumită tendință stilistică ce va rămâne ca un factor permanent al spiritualității indice zădărnicește înfiriparea unei mitologii cu zei ideali ca arhetipuri de armonie și avantajează plăsmuirea unei mitologii populate de zei cu particularități difuze, de zei diformi sau mai presus de forme, sau de zei care sunt tot atâția giganți cosmici. În aceeași epocă rigvedică, cel puțin în faza ei tardivă, aceeași tendință spre elementarul impersonal înlesnește enorm ivirea acelei religiozități henoteiste, pentru care un zeu ține loc de toți ceilalți, ca și cum „persoana” n-ar avea nicio însemnătate.

E cât se poate de firesc, după cele arătate până acum, ca tendința spre elementar, această categorie abisală a spiritului indic, o dată pusă în exercițiu, să câștige în vigoare și să devină tot mai vădită în manifestările și roadele ei. Tendința spre elementar, de natură prin excelență stilistică, aparține inconștientului colectiv, regional sau etnic, ca o funcție adâncă ce-și imprimă pecetea sa plăsmuirilor spirituale. La inzi, tendința stihială se declară cu multă violență. Ea va conduce în cele din urmă la căutarea unei stihii cosmice ultime și absolute, aceasta îndeosebi când preocupările spirituale iau o evidentă orientare speculativă. Indologii împart istoria cea mai veche a spiritului indic în trei epoci în adevăr distincte: epoca rigvedică, epoca brahmana și epoca *Upanișadelor*. Tendința spre elementar se accentuează de-a lungul celor trei epoci. Se mai știe de asemenea că diverși indologi au încercat să scoată la iveală un motiv sau altul prin **t** are să se reliefeze continuitatea vieții spirituale.¹ inzilor de-a lungul epocilor rigvedică, brahmana și upanișadică. În realitate, nu s-a putut găsi aici un motiv brut și palpabil care să asigure în chip nediscutabil această continuitate. Nici chiar conceptul de „brahman”, care la început înseamnă puterea magică a rugăciunii ca să devină zeul-preot Krahmanaspati și pe

urmă Brahman, principiul divin unic al existenței, nu poate fi socotit ca un asemenea motiv de continuitate și de legătură între epocile în discuție. Toate încercările indologilor de a preciza motivele de continuitate ale spiritualității indice au eșuat. Și totuși, continuă acea există. Încercările indologilor de-a o articula. ui dat greș, fiindcă continuitatea despre care vorbim a fost căutată prea mult în anumite motive substanțiale oarecum palpabile. Dar continuitatea spiritualității indice nu e făcută din atare motive. Oricât am căuta, nici un singur motiv mitologic mai esențial nu persistă din epoca rigvedică nici măcar până în perioada *Upanișadelor*, cu atât mai puțin până în perioada marilor sisteme. Încuviințăm că unul dintre aceste motive, cum este ideea reîncarnării (Samsara), se salvează ca un fir foarte insistent prin toate peripețiile timpurilor, dar acest motiv e absent tocmai în vârsta rigvedică. Un alt motiv stăruitor prin toate este desigur acela al puterii magice (Brahman); acest motiv se schimbă, se subtilizează, devine central, pentru ca pe urmă să îndure grave diminuări. Speculația filosofică împinge la un moment dat în aria interesului obștesc îndeosebi motivul abstract al „Sinelui”, al lui Atman (care inițial însemna „respirație”). Asupra lui Atman s-a filosofat în India cu obstinație ascetică și pe distanțe seculare, dar acest concept filosofic este încă de tot străin epocii rigvedice. Ceea ce înseamnă că orice încercare de a face o legătură între diversele perioade ale spiritualității indice pe temei de „motive” este dinainte condamnată. Sub un alt raport, o continuitate ce nu e condiționată de motive există totuși. Continuitatea vieții spirituale din India se întemeiază însă pe factori mai imponderabili, iar nu pe motive brute. Continuitatea se realizează în chip manifest prin unele tendințe stilistice ale spiritului indic. S-a văzut astfel că tendința spre elementar, spre a da un exemplu, e permanent activă. Datorită acestei funcții plâsmuitoare, inzii se vor găsi neîntrerupt în căutarea stihilor impersonale de dincolo de formele concrete. Datorită aceluiași factor, se lămurește relativa nepăsare a inzilor

față de ceea ce aparține personal cutărui sau cutărui zeu, de asemenea și transferul arbitrar al însușirilor și isprăvilor unui zeu pe seama altuia. Înțelegem acum și pentru ce conceptul puterii magice, incert situat dincolo de orice forme concrete, a putut să obțină Lin rol metafizic tot mai preponderent grație tocmai inconsistenței sale formale. În epoca brahmanelor, s-a afirmat că Prajapati, zeul creator al lumii, este însăși jertfa magică; iar puțin mai târziu, se susținea că principiul divin al existenței este Brahman. E vorba despre același Brahman care la început fusese numai cuvântul de eficiență magică, apanajul singular al preoților și armă de mare succes în mâinile lor. Unii cercetători au încercat să explice această ciudată avansare a ideii magice (a lui Brahman) până la trepte metafizice prin aceea că preoții ar fi forțat înadins o asemenea evoluție prin situația cu totul excepțională ce o ocupau în societatea indică. Dar o. rumenea ipoteză este foarte puțin plauzibilă. Fenomene spirituale de atare natură nu se explică niciodată prin împrejurări sociale. Explicațiile de îi est fel au nenorocul de a rămâne pe din afara Iruomenului pe care vor să-l lămurească. A voi să explici ivirea metafizicii lui Brahman prin poziția preoților în India înseamnă a nu înțelege aproape nimic din profunzimea fenomenelor esențiale ale istoriei. În realitate, cele două fenomene în chestiune, cel social și cel spiritual, își corespund, ele fiind deopotrivă expresia unei identice stări mai profunde ce le stă ambelor la temelie. Părerea noastră în această privință e limpede. Avem credința că nu s-ar fi ajuns nici la poziția centrală a preotului în viața socială a inzilor, și că nici metafizica lui Brahman nu s-ar fi declarat niciodată dacă spiritul acestui popor n-ar fi fost dominat ou atâta putere de acea specifică tendință spre stihial pe care am pus-o în lumină. Identificarea principiului suprem cu puterea magică, cu Brahman, și apoi rolul de „om divin” pe care și-l asumă preotul ca factor central al vieții sociale sunt cu alte cuvinte fenomene paralele. Preoți care administrează puteri magice există, într-un fel sau altul, la toate triburile

primitive, ca și la neamuri de altfel care au pretenția de a nu mai fi primitive. Totuși nicăieri ca în India (în faza brahmana) conceptul de „putere magică” n-a ajuns să fie identificat cu *ultimul principiu impersonal al existenței*, cu divinul însuși, și nici preotul n-a ajuns nicăieri în aceeași măsură ca în India (în aceeași fază brahmana) să-și atribuie o demnitate de „om dumnezeu”. În această epocă, preotul nu este un simplu reprezentant al divinității sau un simplu mijlocitor între oameni și Dumnezeu, ci un factor cosmic foarte conștient de puterea sa în raport cu divinul. Într-o atare constelație de factori și într-un asemenea climat spiritual, religia se constituie într-un fel cu totul aparte, destul de straniu, dacă o comparăm cu ceea ce înțelegem de obicei prin „religie”. Aici religia nu este un sentiment al creaturii neputincioase față de o divinitate copleșitoare, ci mai curând un sentiment, nu lipsit; de mândrie, condiționat de conștiința unui raport de forțe destul de echilibrat, ce se presupune că ar exista între om și divinitate. Preotul, deținător al ultimelor secrete magice, se crede în stare să reglementeze prin actele sale rituale însuși mersul cosmosului. „Soarele nu ar răsări, dacă dimineața nu s-ar face jertfa focului”, ni se spune într-un text al brahmanelor. La această conștiință a echilibrului, ce se presupune că ar exista între om și divinitate, participă firește și omul de rând.

Religiozitatea ia o înfățișare nouă în epoca *Upanișadelor* \$ o a textelor care vor alcătui mai târziu baza tuturor sistemelor filosofi ce ale Indiei. ideea fundamentală a *Upanișadelor* se rezumă lapidar în cuvintele *tat tvam ași* („aceasta ești tu”). Sibilinica formulă a fost aleasă ca să exprime identitatea individului cu principiul divin. Cu un spor de precizie, formula vrea să spună că principiul divin este în fiecare ins, sau că sufletul individual este identic cu sufletul lumii. În textele *Upanișadelor* se remarcă o necurmată distilare a acestei idei. Atman, care înseamnă „Sinele”, este pus în ecuație cu Brahman, care înseamnă Dumnezeu. Religiozitatea caută firește să-și potrivească ființa în consecință. Înainte de

orice, religiozitatea cuprinsă în *Upanișade* ia o înfățișare tot mai filosofică, fără de a-și pierde totuși caracterul de trăire. Religia nu mai e însă ca mai înainte întemeiată pe sentimentul unui raport între om și o altă ființă exterioară lui, de natură divină, ci pe un raport între om și un principiu divin ce palpită și în ființa umană însăși. Religiozitatea se transformă cu aceasta, dintr-o chestiune de raporturi între existențe deosebite, într-o chestiune de *lămurire existențială* a omului. Omul se socotește el însuși capabil de a exista – fie ca individ izolat, în sine și pentru sine, fie ca „eu” *adânc* identic în esență cu principiul divin. Religiozitatea se configurează astfel în preajma unui raport posibil între două grade de existență de care e capabil omul, între două grade de existență deosebite prin adâncime și orizont. În legătură cu modul religios propriu spiritului upanișadic, toate valorile, toate normele de care omul se simte îndrumat, se constituie aparte într-o nouă perspectivă. Religiozitatea upanișadică echivalează în primul rând cu un sentiment adâncit al existenței umane. Omul are convingerea unei avansări posibile de la trăirea în lumea concretă a formelor sensibile și materiale la o trăire în virtutea căreia eul individual se simte identic cu eul universal al divinității. Valoarea cea mai săltată spre care aspiră ormul upanișadic coincide cu existența ce se descoperă singură ca o confluență a lui Atman (Sinele) cu Brahman (Dumnezeu). Fără de o astfel de existență adâncită, impersonală, îmbibată de conștiința identității dintre om și Dumnezeu dincolo de orice forme, e natural ca existența ceastălaltă, adică existența în lumea concretă, materială, a simțurilor, să se prefacă într-o nonvaloare. Perspectiva lui *tat tvam ași* dezaxează și ansamblul valorilor. În primul rând, toată această lui me a simțurilor în care respirăm și viețuim îndură o violentă degradare. Omul e chemat să devină ceea ce în esență el este: adică Brahman (Dumnezeu). Adâncirea existențială a omului în noua perspectivă până la identificarea cu Brahman urmează să fie realizată într-un mod conștient, căci identitatea, dată din capul locului, nu este un fapt de co

netiință, cu atât mai puțin un focar al conștiinței. Concomitent cu adâncirea existenței până la confluența conștiinței, lucidă a omului cu Dumnezeu, lumea i concretă a simțurilor și toate preocupările în legătură directă cu ea cad pe un plan de „nonvalori”. În această fază a religiozității indice, nu s-ar putea totuși afirma că lumea simțurilor, toată această lume văzută, auzită, pipăită, ar fi ireală. Nuy lumea concretă e reală, adică un produs secundar al lui Brahman, dar ea nu reprezintă o sumă de valori, ea are un nimb depreciat. Ideea de valoare este anexată exclusiv ideii de Brahman. De o apreciere în adevăr pozitivă nu se mai bucură decât existența lucidă a omului întru identitatea cu Brahman.

Trebuie să ne oprim puțin și asupra unei alte idei căreia în viața spirituală religioasă a inzilor i s-a acordat în general un interes cu totul excepțional. Ne referim la ideea reîncarnării sufletului (numită de inzi „Samsara”). Pentru religiozitatea indică, mitul reîncarnării reprezintă un element mai statornic decât chiar ideea divinității. După credința inzilor, reîncarnarea sufletului omenesc are loc fie într-o ființă superioară, fie într-o ființă inferioară, iar felul reîncarnării pare determinat de felul faptelor săvârșite de cineva în viață. Europeanii au dat mitului reîncarnării rostit de inzi o interpretare exclusiv etic-justițiară. Vom vedea însă numaidecât că felul reîncarnării nu trebuie să-l înțelegem neapărat și în întregime ca o pedeapsă sau ca o răsplată pentru faptele ce le săvârșește omul în cursul vieții. Se pare că mitul reîncarnării e susceptibil și de o interpretare ce trece dincolo de semnificația sa pur etic-justițiară. Sau, mai precis, avem impresia că semnificația etic-justit iară a mitului se complică și cu un înțeles magic. Avem, credem, serioase motive să susținem acest lucru, cu toate că interpreții s-au ferit până acum să confere mitului un asemenea sens. În *Upanișadele* cele mai vechi, găsim anume o idee asupra căreia ținem să atragem luarea-aminte, fiindcă ea ne aduce o sugestie dintre cele mai prețioase cu privire la substratul concepției despre reîncarnarea sufletului într-o viață

superioară sau inferioară. Redăm pe scurt ideea cuprinsă în acele vechi texte, cam trecute cu vederea. Sufletul omului, săvârșind fapte rele, devine *prin aceasta* rău, și săvârșind fapte bune, el devine chiar prin aceasta bun. La prima vedere ideea pare insignifiantă, dar, cântărită cu răbdare, ea ne pune la dispoziție o cheie. Avem de-a face aici, nici mai mult nici mai puțin, decât cu un fel de inversare a credinței curente că omul face fapte bune fiindcă e bun în substanța sa, sau fapte rele fiindcă ar fi rău în substanța sa. Ideea upanișadică la care ne-am oprit atribuie faptelor ca atare o influență oarecum magică asupra substanței sufletești. Sufletul omului s-ar face „*asemenea*” faptelor pe care omul le săvârșește. Faptele bune fac sufletul bun, faptele rele fac sufletul rău. Sufletul astfel transformat se va reîncarna într-o ființă superioară sau inferioară potrivit gradului său de desăvârșire. Departe de noi intenția de a afirma că ideea reîncarnării e străină de gândul justiției care gratifică și sancționează, dar concepția despre reîncarnare se adâncește în chip neprevăzut când o privim și în perspectiva magică pe care o găsim cel puțin indicată în unele texte. Sufletul se face „*asemenea*” faptelor sale încă în viața terestră, încât la reîncarnare el nu trebuie decât să îmbrace haina sau trupul ce i se potrivește. Puține idei din istoria religiilor au această adâncime. O semnalăm purtați de dorința de a-i da locul cuvenit în cercetările ce se vor mai întreprinde în acest domeniu.

Că nu trebuie să exagerăm interpretarea justițiară a mitului reîncarnării rezultă de altfel și din altceva. După concepția indică, reîncarnarea nu este cel mai înalt bun de dobândit; supremul bun constă mai curând în prevenirea reîncarnării. Reîntrupării îi este preferată revărsarea sufletului în Brahman. Încetarea reîncarnărilor apare ca un ideal, iar acest lucru, identic cu salvarea, nu poate fi obținut prin fapte, oricât de bune ar fi ele, ci în primul rând prin „*Cunoaștere*”, prin cunoașterea identității dintre om și Dumnezeu.

În toate doctrinele spirituale ale Indiei, „*mântuirea*”

are semnificația unei emancipări a omului de sub dominația legii reîncarnării. Mântuirea se dobândește totdeauna prin „adevărata cunoaștere”. Aceasta e punctul central al tuturor doctrinelor din India și al tuturor convergențelor și divergențelor de păreri. Cum se face că inzii conferă „cunoașterii” (științei) o eficacitate atât de hotărâtoare, o funcție de remediu universal sau de mijloc suveran menit să dezrobească pe om chiar de sub legea reîncarnării? Această exaltare a eficacității puterilor cognitive stârnește mai ales nedumerirea noastră, a europenilor, care cu toții ne amintim cuvintele apostolului: Fac răul pe care nu-l vreau, și nu fac binele pe care-l vreau. Apostolul creștin sublinia cu o conștiință trează inutilitatea cunoașterii sau a simplei cunoașteri ca metodă de salvare. O tragică luciditate îl mâna pe drumul credinței și al iubirii. Cum se face totuși că în toate doctrinele Indiei concepția despre cunoaștere, ca mijloc suveran de mântuire a omului, este o premisă unanim admisă, aproape o axiomă a spiritului? Răspunsul la această întrebare nu ni-l dă desigur niciun text sanscrit, căci teza în discuție era pentru mentalitatea indică un fel de *evidență* a spiritului. Acest soi de evidențe e totdeauna răsunetul unei structuri spirituale mai profunde. Dacă ne așezăm însă excentric față de pretinsa evidență, putem nădăjdui să aducem unele lămuriri și asupra modului cum mentalitatea indică a putut să ajungă la ea. Am atras mai adineaori luarea-aminte asupra unei idei din cele mai vechi *Upanișade*, asupra unei concepții rămase într-o fază embrionară, prin care se susține că sufletul se face „asemenea” faptelor pe care omul le săvârșește. Faptele bune fac sufletul bun, faptele rele fac sufletul rău. Spuneam că în această concepție s-a strecurat desigur ceva din magia cosmică datorită căreia un fapt oarecare atrage după sine un alt fapt *similar*. Această regulă a gândirii magice e arhaică. Gânditorii upanișadici trebuie să fi stat încă foarte mult sub înrăurirea gândirii magice. Dacă, pe cale magică, sufletul se face asemenea faptelor sale, de ce sufletul nu s-ar face și asemenea *științei* sale tot pe calea unei magii implicate?

Oamenii gândeau așa de mult în forme magice, încât o întrebare ca aceasta nici nu a mijit clar în mintea lor. Totuși, în perspectiva aceasta magică, am putea găsi fără îndoială unul din motivele încrederii pe care inzii o acordă „cunoașterii” ca mijloc de mântuire.

Spre a înțelege însă și mai bine greutatea cu care inzii apasă asupra cunoașterii în toate doctrinele despre tehnica mântuirii, suntem sfătuiți să ținem seama și de alte împrejurări. Să nu uităm că în filosofia indică termenul de cunoaștere nu se mărginește la designarea unor orientări și preocupări exclusiv teoretice. Cunoașterea e identică mai curând cu un proces de lămurire existențială a omului, cu un proces de purificare a spiritului, cu un act de deșțelenire a unei existențe subiective mai adânci. E o premisă tacită a întregii filosofii indice că în inima obiectului nu poți pătrunde decât printr-o purificare concomitentă a vieții subiective. Actul de cunoaștere, departe așadar de a fi rezultatul unor eforturi strict intelectuale, se înfățișează drept rezultat al unei încete și progresive lămuriri substanțiale a sufletului. Înțelesul originar al cuvântului „lamură” se leagă de metalul nobil curățat de zgură. Sufletul e îndrumat să se „lămurească” deci, ca metalul nobil, căci numai așa va fi capabil de actul cunoașterii care-l pune în prezența existenței supreme. Actul de cunoaștere nu este numai o chestiune abstractă de corectitudine intelectuală, ci și o chestiune de rezonanță a substanței divine ca atare. În acest fel, actul de cunoaștere devine un sinonim al procesului de mântuire.

Toate aceste aspecte atrag, natural, după sine consecințe dintre cele mai neașteptate. Astfel bunăoară, la inzi actul de cunoaștere nu are semnificația unui exercițiu individual al gânditorilor. Adevăratul act de cunoaștere nu este niciodată socotit ca un act individual al cutăruia sau al celuilalt dintre gânditori, iar ideile la care un gândi (or ajunge de capul său, și care poartă pecetea singularității, nu se bucură de un prea mare cre/ământ. Cu alte cuvinte, actul de cunoaștere are pentru inzi un caracter mult mai

impersonal decât pentru gânditorii europeni. Un gânditor care n-a fost în prealabil și încetul cu încetul inițiat prin participarea sa activă, prin eforturi de autolămurire, de un dascăl, de un maestru, nu poate să aspire la un respect neprecupețit. Actul de cunoaștere nu este produsul insului orgolios de originalitatea sa și pornit totdeauna spre inedit, cum este cazul la gânditorii europeni. Pentru a se învrednici de epitetele la care aspiră, actul de cunoaștere trebuie să aibă un arbore genealogic, ca să zicem așa. Adevăratul act de cunoaștere se integrează totdeauna pe o linie ce vine din trecut și trece spre viitor, și se desprinde oarecum dintr-o colaborare a generațiilor. O asemenea situație nu este identică totuși cu o rămânere pe loc, cu o stagnare în apele verzi ale unei tradiții dogmatizate. E suficient să amintim că s-au numărat în India, dacă nu ne înșelăm, vreo trei sute cincizeci de sisteme filosofice de o înfățișare foarte felurită. Filosofia indică nu poate să fie deloc acuzată de sărăcie de idei, dar ideile au crescut și s-au amplificat, s-au subțiat și s-au precizat, datorită unei intense colaborări în cadrul școlilor și curenților. E ușor de înțeles că extravaganțele prea originale ale gânditorilor ar fi repudiate, dar atare extravaganțe nici nu se prea ivesc tocmai din această pricină. Nu există în India gânditori individualiști, ci numai gânditori încolonați într-un efort comun. Geniul individual își retează semeția și se pune în serviciul unei idei cu respectul cuvenit în primul rând gândului, iar nu geniului individual. E aceasta o situație de luat așa cum este, adică nici de lăudat, nici de reprobabil. Situația aceasta ne vom feri să o confundăm cu aservirea gândirii filosofice unui corp de teze dogmatic constituit, cum s-a întâmplat în Europa medievală când filosofia se complăcea în rolul cenușiu de slujnică a teologiei. Europa apuseană, înclinând categoric spre individualism, are uneori și violente reacții antiindividualiste. Istoria apuseană cunoaște faze extreme, fie de sugrumare a oricărei libertăți individuale, fie de excese individualiste. În India nu se prea declară fenomene de natura aceasta, fiindcă aici gândul este, prin tot felul său, mai

impersonal; veleitățile de libertate apar organic atenuate; gânditorul nu e chinuit de ambiția de a fi original cu orice preț, dar nici terorizat de teama de a cădea în erezie. Gândirea prea individualistă, și de multe ori prea diferențiată, a dus în Europa la o teoretizare excesivă, încât viața n-a putut să țină totdeauna pas cu cuceririle cunoașterii. În India, cunoașterea nu ajunge în impasuri de acestea, fiindcă aici actul de cunoaștere este produsul vieții spirituale în totalitatea sa, al unei vieți spirituale puternic legată de forme mai obștești.

În cadrul acestor preocupări ce tind să pună în relief fenomenul religios, o nedumerire își face loc. Doctrina cuprinsă în *Upanișade* dimpreună cu consecințele ei mai pot fi ele luate în considerare ca fenomen religios, din moment ce cunoașterea a devenit aici o preocupare de primă linie? Nu este această doctrină în primul rând „filosofie”? În căutarea unui răspuns, suntem iarăși nevoiți să părăsim punctele de vedere ce ne sunt firești ca europeni. Fără îndoială că știința (cunoașterea), ca funcție a spiritului uman, s-a dezvoltat adesea pentru sine, dlicând la creații filosofice și științifice prin excelență, de exemplu la greci și în Europa ultimelor secole. Cunoașterea a avut în Europa o funcție eminamente teoretică; iar când s-a întâmplat să nu aibă această funcție, ca în Evul Mediu, cunoașterea a fost pusă arbitrar și silnic în subordine față de un anumit corp doctrinar de natură religioasă. În cazul din urmă, funcția cunoașterii era doar aceea de a sluji o teologie deplin fixată. În Europa, cunoașterea a fost sau sclavă, sau liberă. Cu totul alta e poziția cunoașterii în spiritualitatea upanișadică. Cunoașterea, fără de a fi aservită unui corp de teze teologice definitiv stabilit, posedă din capul locului o foarte firească funcție religioasă, având o vădită îndrumare creatoare. Cunoașterii i se atribuie nici mai mult, nici mai puțin decât funcția de a realiza „mân?; uitea”, de a realiza o stare religioasă, căci mântuirea constă în împlinirea conștientă a identității dintre om și Dumnezeu. Scopul cunoașterii nu este teoria, ca în Grecia antică sau în Europa modernă de

la Renaștere încoace, scopul cunoașterii este crearea stării religioase, iar starea religioasă este pentru spiritul upanișadic egală cu însăși mântuirea omului. Ar fi o greșeală să socotim fenomenul religios al *Upanișadelor* ca un moment periferic ce ar decurge din acte de cunoaștere. Religiozitatea nu este în *Upanișade* un simplu epifenomen al filosofiei. Fenomenul religios apare ca un fapt central, iar cunoașterea e mijlocul cel mai important prin care se realizează fenomenul religios.

În *Upanișade* se găsește vatra de emanație a tuturor ideilor în preajma cărora s-au configurat sistemele de gândire și doctrinele religioase ale Indiei. O expunere a acestora, oricât de mare ar fi interesul ce ele îl prezintă sub raport filosofic, zace cu totul în afară de subiectul ce ne reține atenția. Cercetările noastre cu privire la fenomenul religios sunt dirijate de considerații care au doar puncte de incidență cu sistemele filosofice. Sistemelor în chestiune le acordăm un interes numai când ele ne oferă un pretext de analiză rodnică sau un binevenit prilej de a ne îmbogăți gândurile cu privire la fenomenul religios. Ne oprim puțin asupra budismului, întrucât acesta reprezintă, în forma sa nealterată, un fenomen religios paradoxal; paradoxal, deoarece e lipsit de ideea divinității. Buddha (-f480 î.Hr.) este îndeobște cunoscut, alături de Moise, Iisus, Mohamed, ca unul din cei câțiva mari întemeietori de religie. Legenda biografică, despuiată de tot ce imaginația a scornit pe seama lui, îi atribuie o origine dintr-o nobilă și bogată familie de la poalele Himalayei. În căutarea mântuirii, el părăsește luxul casei părintești, familia, patria, pentru ca să purceadă în lume ca cerșetor, ca cetățean al „nepatriei”. După iluminarea sa, Buddha începe să-și propovăduiască noua doctrină, a cărei idee conducătoare este: Existența terestră a omului este părtașă a durerii – aceasta dintr-o mulțime de pricini care țin de constituția însăși a ființei omenești și a lumii înconjurătoare. Este dată totuși, după învățătura lui Buddha, posibilitatea unei evadări din suferință, a unei mântuiri din robia durerii. Și biidismiil este o doctrină a

salvării, ca toate doctrinele indice. Dacă pentru spiritul upanișadic mântuirea omului constă într-o întoarcere spre Brahman, în revărsarea conștiință a individului în Dumnezeu, budismul vrea să fie în primul rând o metodă de eliberare din robia durerii; o metodă pe care oricine și-o poate însuși până la «desăvârșită izbândă. E drept că și în *Upanișade* salvarea este virtualmente dată pentru oricine prin anticipație, prin identitatea dintre sufletul omului și Dumnezeu. Mântuirea fiind o stare virtuală, ea urmează să fie doar realizată și pe plan de conștiință, prin cunoaștere, dar tocmai această cunoaștere nu e prea lesnicioasă, căci ea implică o stăruitoare lămurire sau purificare a eului uman. E de remarcat că postulatul lămuririi lăuntrice se radicalizează cu cât înaintăm în istoria spiritului indic. În vederea lămuririi lăuntrice, se cere un tot mai insistent efort, ea luând o înfățișare tot mai ascetică. Asceza, cu treptele ei, presupune firește o retragere prealabilă a omului din lumea simțurilor și din zarea tuturor ispitelor. Se știe că practica ascetică are grade de severitate, și că ea își ajunge culminația extremă în exercițiile yoghine. Față de modul cum e propus în *Upanișadele* vechi, postulatul ascetic apare serios subliniat și în doctrina budistă, dar nu așa de exagerat ca în yoga. Gânditorii upanișadici mai vechi considerau lumea simțurilor ca o „nonvaloare” - aceasta în comparație cu suprema valoare care pentru ei o reprezenta existența omului întru Brahman. E clar că gânditorii upanișadici au ajuns la deprecierea lumii sensibile numai în lumina metafizicii brahmaniste pe care ei o profesau. Altfel se prezintă lucrurile pentru Buddha. Pentru acesta, existența umană în lumea simțurilor nu este o simplă nonvaloare în perspectivă metafizică, ci o existență realmente și întru totul pătrunsă de durere - o nonvaloare. Durerea ca dimensiune a existenței umane e ceva pozitiv, și nu o simplă chestiune de apreciere metafizică. Gânditorii upanișadici susțineau că existența în lumea simțurilor este o nonvaloare, fiindcă ei cântăreau această existență umană în lumina unei existențe mai adânci a omului care se simte

identic cu Brahman, cu Dumnezeu. Buddha nu crede în existența lui Brahman-Dumnezeu. Astfel și afirmația sa că existența omului în lume este într-un tot și în toate „durere” nu apare deloc ca o apreciere metafizică, ci vrea să fie o primă și fundamentală constatare a unui fapt ca atare ce nu poate fi prin nimic atenuat. Punctul incipient al doctrinei budiste este acest pozitivism al durerii din care nu se poate ieși prin speculații metafizice. Buddha, pornind de la datele imediate ale simțurilor și de la o analiză critică a conceptului de substanță, tăgăduiește existența unui Brahman etern, invariabil, bănuiește a fi dincolo de orice forme. După părerea lui Buddha, există numai „devenire”, „prefacere”, „trecere”. Aspectul fluid sau inconstanța curgătoare a datelor concrete este subliniată de Buddha cu o perspicacitate incoruptibilă și cu o tărie cum în istoria gândirii nu s-a mai făcut decât din partea lui Heraclit la greci și a lui Bergson în timpurile noastre. Buddha nega așadar orice substanță perenică, orice existență neschimbăcioasă care ar sta în dosul necurmatei prefaceri de care luăm act prin simțuri. Buddha a mers așa departe în pledoaria întreprinsă în favoarea efemerului, încât nu s-a sfiit să se îndoiască chiar de existența lui Dumnezeu. Ofensiva aceasta distructivă, purtată fără cruțare împotriva unora din ideile cele mai înrădăcinate ale geniului uman, s-a oprit în fața unui singur bun spiritual, în fața mitului reîncarnării. Pe acesta Buddha a crezut că poate să-l încorporeze doctrinei sale. Dar și acestui mit el îi dă o interpretare *sui-generis* cu teza sa despre „devenire” ca unică realitate accesibilă simțurilor și cu teza sa cu privire la inexistența „substanței”. Se înțelege că un „suflet” ca *substanță* permanentă care să se reîncarneze într-un șir de vieți Buddha nu putea să admită, căci un asemenea suflet-substanță nu există, după părerea sa, ca o constantă indestructibilă nici măcar în viața noastră dată. Totuși, Buddha susține că din viața noastră dată se produc, după încetarea ei, alte vieți care par o reîntrupare a unui pretins suflet ce ar rămâne același. Între aceste vieți din seria Samsarei există însă după

concepția lui Buddha numai o legătură cauzală, dar nu și o identitate substanțială sau o persistență a unui pretins suflet. Reîncarnarea este mai mult ca un incendiu care trece de la o casă la altă casă în serie, fără ca să se poată spune că una și aceeași substanță de foc ar consuma casele. Scopul suprem al vieții rămâne după Buddha, de fapt, nimicirea setei de viață, și cu aceasta prevenirea oricărei reîncarnări, deoarece viața este totdeauna durere. Spre a ști cum trebuie sau cum putem să ne mântuim de sub robia durerii, se cere să cunoaștem mai întâi cauzele durerii, iar cauzele durerii Buddha le reduce în cele din urmă la setea de viață a ființelor, a omului. La rândul ei, această sete de viață se întemeiază pe o simplă neștiință, și anume pe neștiința elementară că toate lucrurile acestei lumi sunt de fapt o iluzie. Doctrina lui Buddha culminează în ideea că mântuirea se obține prin nimicirea setei de viață, și că setea de viață se nimicește prin cunoașterea adevărului, a caracterului cu totul iluzoriu al tuturor lucrurilor. Când omul își anulează setea de viață pe calea cunoașterii, el se înalță la starea de desăvârșire numită Nirvâna, și va înceta de a se mai reîncarna. Nirvâna este ultimul cuvânt al budismului, cum Brahman este ultimul cuvânt al *Upanișadelor*. S-ar crede că prin pozitivismul său practic, prin interesul îndrumat spre salvarea omului din durere, prin sublinierea unei vieți drepte, budismul ar reprezenta mai mult o etică și o tehnică a nimicirii setei de viață decât o religie. Acestei impresii i s-a dat de multe ori glas, și ea pare cu atât mai legitimă cu cât budismul uimește și prin abolirea ideii de divinitate. Din parte-ne, nu renunțăm totuși la considerarea budismului ca religie. Se va vedea că există îndeostulătoare argumente pentru a prezenta budismul ca un capitol al vieții religioase. De notat mai întâi e că, oricât ar fi de pozitivist, budismul a descoperit o portiță spre a-și încorpora ideea mitologică a reîncarnării, ba și ideea zeilor și demonilor (acceptați ca alcătuiți vremelnice în cadrul lumii concrete). Mai mult: în budism, trăirea religioasă își păstrează și ea virulența în ciuda eticismului, și chiar în ciuda eliminării ideii de

divinitate SLipremă. Trăirea religioasă nu e absentă în budism, ea se constituie aici numai în alți termeni decât în celelalte doctrine. Religiozitatea își are fețele ei. Cadrele stilistice ale spiritului indic ne pun la îndemână suficiente elemente pentru înțelegerea situației. Orizontul spiritului indic este infinit. Poate că în nicio altă cultură umană nu a răbufnit acest orizont infinit cu un accent mai puternic ca în cultura indică. Am mai vorbit și altă dată despre spațiile nemărfinite unde sunt localizate aventurile zeilor indici, despre cronologia astronomică indică ce se complăce în perioade de dimensiuni fantastice, și în genere despre gigantomania spiritului indic (v. *Geneza metaforei și sensul culturii*). Mitul reîncarnării nelimitate nu este în cele din urmă altceva decât expresia acestui patos al infinitului. Izbitor și cu totul specific este însă că inzii nu manifestă

O atitudine de afirmare față de orizontul lor în

1 inii și nici tendința de înaintare în acest orizont, ci mai curând o atitudine de *negare* a tuturor (aptelor ce se petrec în orizontul infinit, și de asemenea o tendință de *retragere* din acel orizont. Irmând firul gândurilor asupra fenomenului religios, ne interesează, cât privește spiritualitatea indică, îndeosebi această curioasă atitudine de retragere din orizont. Chiar în cele mai vechi documente literare, găsim asceza ca una din formele preferate ale retragerii. Asceza e prețuită mai mult decât oricare alt chip de viață, iar asceții devin obiectul unei unanime venerații, făcând concurență chiar zeilor. Să amintim încă o dată că, în învățăturile upanișadice, lumea sensibilă, adică toată umplutura orizontului, e transformată în nonvaloare. Această depreciere se resimte în aceeași atitudine față de orizont. Că în unele sisteme de mare amploare, precum cel budist (mai târziu în sistemul Vedanta), lumea simțurilor este văzută ca o simplă iluzie, nu face decât să pună în relief statornica atitudine negativă față de orizont. Alături de tendința de retragere din orizont, mai remarcăm însă și o altă caracteristică a spiritului indic. Am stăruit în cele de mai înainte asupra

împrejurării că inzii înclină, în toate plăsmuirile imaginației și ale gândirii, spre *elementar*. Când această înclinare spre elementar se combină cu atitudinea negativă față de orizont, se va ajunge la efecte din cele mai izbitoare. Răsfoind istoria spiritului indic, vom băga de seamă că elementarul spre care aspiră imaginația și gândirea indică apare tot mai golit de tot ce este aspect sensibil și concret. Spiritul caută cu insistență elementarul, principiul impersonal, dar în același timp el caută să golească elementarul sau principiul impersonal din ce în ce mai mult de orice conținut plastic-concret care ar reaminti într-un fel sau altul lumea sensibilă. Principiul impersonal apare identificat pe rând cu puterea magică, apoi cu respirația, cu sufletul, cu eul, cu șinele. La capătul acestei ascensiuni stă „sinele”, care e un factor ce și-a lepădat aproape orice determina ție, un factor abstract, nud. Buddha face un pas mai departe spre golirea totală a principiului impersonal de orice conținut palpabil și pozitiv. Esența lumii și a existenței umane este, după părerea sa, „nimicul”, „golul metafizic”. Cu aceasta, procesul de golire a principiului și-a atins termenul final. A. *kost* necesar să arătăm procesul spiritual datorită căruia s-a ajuns la o asemenea formulă, fiindcă numai astfel se poate înțelege funcția religioasă pe care „golul metafizic” o are în budism. Nimicul, golul au în doctrina budistă o funcție religioasă, fiindcă țin loc de Brahman, de Marele Tot. „Nimicul” nu este un simplu concept abstract pur speculativ; „nimicul” se substituie unui obiect religios, dobândind prin acesta un nimb în consecință. „Nimicul” sau „neființa” este, după concepția budistă, supremul bun spre care putem năzui exact în măsura în care bunul suprem fusese mai înainte Brahman-Dumnezeu. Nirvâna este experiența lăuntrică a golului metafizic, dar „golul” are aureola unui obiect dorit în chip religios. Nirvâna este nimicul cu sacru nimb. „Nimicul” ca loc metafizic din care a fost evacuat Dumnezeu-Brahman își păstrează în budism prestigiul și aroma divină, cum o văgăună din care alungi sălbăticiunea păstrează mirosul sălbăticiunii. Neființa nu

este în biidism numai un termen devastat prin negații, subțiat până la forma pernicioasă a conceptelor pure; „neființa”, prin rolul ce-i revine în viața budistă, este mai curând nimicul ce ține loc de „Tot”. „Nimicul” suplinește „Totul” divin. Nimicul este „Totul divin” golit de orice conținut; dar ca vacuum absolut⁵ nimicul este saturat de prestigiu divin. Naturalism Evului Mediu vorbeau despre o sfială de gol a naturii, despre *horror vacui*. Spiritului indic i-am putea atribui o tendință ce s-ar putea numi *amor vacui* - dragostea de gol. Acest *amor vacui* îndeplinește însă o funcție religioasă. Nirvāṇa trebuie înțeleasă ca obiect al unei stări religioase. Astfel fenomenul religios se constituie în budism pe temeiul unui raport între termeni negativi; raportul se stabilește între *existența iluzorie* a omului în lumea simțurilor, pe de o parte, și *golul metafizic* care suplinește Totul divin, pe de altă parte. În budism, obiectul experienței și al adâncirii religioase este identitatea de esență a existenței umane cu golul metafizic. Numai subtilitatea spiritului indic a fost în stare să realizeze fenomenul religios pe temeiul unui raport între mărimi pur negative.

În studiul de față, vom stărui, de câte ori ni se va da vreun prilej de fertile considerații, și asupra variantelor mistice ale religiozității. Dați fiind termenii prin care se constituie religiozitatea indică, se poate afirma că nicăieri religiozitatea nu înclină, prin însăși firea ei, spre închegări de natură eminentemente mistică, cum e cazul tocmai în India. Scopul religiozității mistice este, precum se știe, realizarea unei stări de uniune, de contopire sufletească a omului cu principiul suprem. Acest principiu suprem poate să fie Brahman, Dumnezeu impersonal, ca în *Upanișade* sau în Vedanta, dar tot așa și „golul metafizic” sau „neființa” ca în budism, precum și alte „adevăruri”. Misticii înșiși, dar și cercetătorii care au o afinitate electivă cu misticismul, prezintă în general starea mistică drept ultim ideal religios, incomparabil și de nedepășit. Mai mult: starea mistică fiind considerată de unii ca o foarte reală stare de uniune a omului cu principiul, e ridicată deasupra

oricăror condiții umane. Ca și cum starea mistică ar fi o stare cu totul excepțională, mai presus de relativitatea istorică a culturii umane; ca și cum starea mistică nici nu ar fi un fenomen istoric, ci un transfenomen de contaminare divină a omului. Fără de a nega existența unor particulare stări mistice, ne-am propus, printre altele, să arătăm cât de eronată este opinia care vrea să scoată starea mistică din ordinea și condițiile umane. Convingerea noastră e că starea mistică, la fel ca și ideea de care ea este condiționată, participă din plin la toate coordonatele vieții spirituale. Starea mistică nu transcende umanul și istoria; dimpotrivă, prin toată structura și configurarea ei, ea poartă totdeauna pecetea categoriilor stilistice proprii epocii, regiunii și persoanei în care îi este dat să se realizeze. Misticismul a apărut în cele mai diverse culturi ca un moment încorporat acestor culturi, iar ca posibilitate uniformă și constantă a umanității. E drept că, în starea mistică, omul are conștiința unei confluențe cu principiul, dar conștiința. **k**asta e de fapt iluzorie. Misticul, ca ins, ca loc în care se realizează un pretins contact cu Absolutul, e invadat de impresia covârșitoare a unei stări privilegiate; de aici exclusivismul misticului față de lume și față de istorie; de aici credința sa (a el se ridică mai presus de linia umană. Cât de iluzorie rămâne de fapt această conștiință exaltată a misticului rezultă însă chiar din varietatea impresionantă a concepțiilor, a metodelor, și mai ales a stilurilor care structurează și configurează starea mistică. Cert lucru, un mistic precum chinezul Lao Zi și un mistic precum europeanul medieval Meister Eckhart ne fac adesea impresia că vorbesc în numele uneia și aceleiași stări excepționale. Mai știm pe urmă că sunt unii cercetători, de formație mai ales teologică, care țin morțiș să arate că în stările mistice nu se manifestă atât omul cât unele pretinse puteri transcendente. Dacă misticul s-ar găsi realmente într-un asemenea contact cu transcendența, atunci misticismul ar reprezenta un mod cu totul excentric în comparație cu celelalte manifestări ale spiritului. Stidiul

stărilor și doctrinelor mistice în lumina stilurilor culturale ne conduce însă la încheierea că misticismul participă de fapt din plin la contingențele și modurile istorice ale omului. Starea mistică este o stare creatoare a spiritului omenesc căreia îi acordăm tot interesul, dar nu putem fi de acord cu iluzia ce și-o face misticul însuși cât privește valoarea stării mistice. Misticismul e o apariție mai rară prin dificultățile de metodă ce le implică; starea mistică este simptomul unei existențe de rarisimă intensitate, dar aceasta nu înseamnă că ea lasă în urmă chiar structurile ce țin de însăși ființa umană. Mistica e o potențare a omenescului, dar nu o transcendere. Dacă starea mistică ar fi în adevăr o stare de confluență a omului cu Dumnezeu, o coincidență, o identificare, atunci desigur ea mai înainte de orice n-ar trebui să se configureze după tipare stilistice. Un studiu atent ne revelează însă evidenta înfățișare stilistică a tuturor misticismelor care sub acest raport nu se deosebesc deloc de plâsmuirile mitului, ale artei, ale metafizicii. De remarcat mai e apoi că misticismele, în sensul strict al cuvântului, arată și o diferențiere bogată chiar și sub raportul conținutului lor doctrinar. Iată nu mai departe decât mistica brahmanică și mistica budistă: pentru mistica brahmanică, starea de uniune a omului cu principiul are loc între ins și Brahman-Dumnezeu; pentru mistica budistă uniunea are loc între ins și golul metafizic.

Am vrea să punem deocamdată în lumină aspectele stilistice ale misticii indice, rămânând ca mai târziu. să vedem cât de mult se deosebește mistica indică de celelalte mistici: de cea chineză, neoplatonică, creștină și islamă.

Mai înainte de a caracteriza mistica indică, sunt poate necesare câteva cuvinte despre tehnica specială de ajungere la starea de pretinsă contopire a spiritului cu obiectul mistic. Tehnica a fost dezvoltată îndeosebi în India, și aici mai ales în practicile yoghine. Yoga este un sistem filosofic a cărui importanță constă însă mai vârtos în dezvoltarea practicilor extatice. Se știe că atare practici

yoghine au fost adoptate și de aderenții altor sisteme filosofice din India. Niciun alt sistem n-a fost studiat însă condițiile și fazele psihologice ale tehnicii mistice până în ultimele ei subtilități cu.11 ceași caznă ca yoga; și niciun alt sistem nu a promovat cu atâta convingere practica ascezei, a i concentrării, a contemplației, a adâncirii. Ceea ce doctrina yoga ne-a descoperit cu privire la suspendarea funcțiilor substanței gânditoare, la abținerea, la curățenia spirituală, la asceză, la retragerea simțurilor de la obiecte, la fixarea, meditația și cufundarea în supremul adevăr, depășește enorm orice obișnuință psihologică a unui european. Amintim pentru cei ce sunt cu totul străini de obiectul discuției că procedeele yoghine, exercițiile, chiar și numai cele pregătitoare, sunt în stare să producă cele mai profunde schimbări în sufletul omenesc, ba și unele stări pe care cel ce nu practică de-a dreptul yoga nu e în stare nici măcar să le bănuiască. Căci nu există o mai săracă imaginație omenească decât tocmai în chestiuni care țin de psihologie. Yoga îmbogățește practic și lărgeste *de facto* psihologia umană. Tehnica yoga ne îndreptățește să vorbim despre experimentul psihologic în sensul absolut al cuvântului, așa cum în Europa experimentul intervine până acum din nefericire numai în domeniul materiei. Firește că această experimentare de domeniu psihologic căreia i se dedică tehnica yoghină nu e făcută la întâmplare și nici numai pentru a preface sufletul omenesc într-un laborator. Nu. Experimentarea yoghină e dirijată într-un sens precis și pe un drum îndelung încercat. Termenul ei final este crearea stării de extaz, de cufundare în obiect, de contopire cu pretinsul adevăr. Datorită experiențelor yoghine, India are privilegiul de a cunoaște aspecte, stări și procese psihice și spirituale, de care europeanul este inapt sau cu totul străin, în fond, psihologia europeană, atât sub raportul datelor ei cât și sub raport teoretic, trebuie să pară inzulilor nespuse de embrionară și naivă. Știința întemeiată pe experimentul natural a făcut posibilă europeanului cucerirea lumii pe plan material și expansiv. Indul, dimpotrivă, dedicându-se

experimentului psihic, învinge lumea pe plan spiritual prin retragere în ea. Cu aceeași îndreptățire cu care în Europa se vorbește de un exces al tehnicii materiale, India poate fi acuzată de forme excesive ale tehnicii psihice. Experimentele yoghine sunt producătoare de stări psihice și spirituale excepționale. Pentru psihologia medie a europeanului, astfel de experimente ar da efecte dezastruoase mai ales când nu sunt supuse unui sever control. În adevăr, până să se ajungă la așa-zisa stare de uniune cu obiectul divin, tehnica yoghină provoacă stări ce reprezintă tot atâtea răsturnări psihice, care când nu sunt voluntar stăpânite apar egale cu o disoluție mintală. Sub imperiul exercițiilor yoghine, nu o dată s-ar părea că stările psihice obișnuite îndură o deteriorare și descompunere, ca lumina albă sfâșiată în culorile curcubeului. Se știe că rostul experimentului material nu este numai cunoașterea unor realități, ci și producerea unor fapte noi în condiții conștient dirijate. Experiențele yoghine, la rândul lor, nu au nici ele numai o finalitate cognitivă, căci ele urmăresc în prima linie să producă stările supreme de uniune a subiectului uman cu obiectul divin, stări care nu mai sunt accesibile laicului. Stările acestea sunt singulare, iar ajungerea lor e rodul unui exercițiu metodic, voluntar cârmuit spre un final scontat, potrivit unor precepte îndelung încercate. Un cercetător îl vieții religioase, în lipsa unor astfel de experiențe de largire a conștiinței, se ostenește până la periferia fenomenului, unde dintr-odată se descoperă singur ca un simplu spectator intrigat, dar interzis. În fața ineditului, intră în joc bănuielile și presupunerile. Fenomenele în chestiune, oricât de străine ne-ar fi, se constituie totuși în termeni de psihologie umană. Oricât de neobișnuite ar fi stările extatice și fazele preliminară, ele nu ne rămân total opace, căci yoghinii ni se destăinuie aluziv și cu bogate referințe la stări de toate zilele. Analogiile, fără de a atinge substanța, ne îngăduie să ghicim barem ca printr-un geam aburit stările descrise. Starea de uniune a subiectului uman cu obiectul divin, adică starea mistică, este

rezultatul anevoios al unor foarte complicate procedee interioare. Starea mistică, produsul tehnicii yoghine, e o „stare-precipitat” obținută ca într-un fel de laborator psihic-spiritual. Nicăieri în altă parte starea mistică nu se înfățișează ca rezultat al unui proces mai chinuit, mai radical, mai alambicat, ca în India. Inzii au ajuns la acest fel de misticism, fiindcă înțeleg starea mistică, evident ca o stare *permanentă*, ca adevărata stare legitimă a omului, față de care viața în lumea simțurilor nu este decât degradare, pervertire, nonvaloare, gravă iluzionare. Permanența stării de uniune, de identificare a omului cu Principiul, ne apare ca un deziderat specific al spiritului indic, și numai al acestuia. De aici și efortul mult mai serios, mai susținut, metodele mai întortocheate și tehnica mai radicală la care inzii recurg spre a realiza starea mistică. Inzii aspiră la starea mistică nu ca la un moment „excepțional” de beatitudine, ci sub forma unei maxime permanențe. Continuitatea stării mistice, spre care inzii năzuiesc, indiferent în ce măsură o asemenea continuitate se realizează, nu este pentru ei un așa-zis ideal, ci ceva virtualmente dat. Retragera totală din orizontul lumii date este calea realizării. *Permanența* virtuală a „stării mistice” pe temeiul unei legitimități metafizice și retragera totală din orizontul lumii date – iată particularitățile esențiale ale misticii în discuție, pe care nu le-am putea înțelege fără de aspectele și tendințele stilistice inerente spiritului indic.

DAO

Cercetătorul care ar vrea să caracterizeze pe scurt spiritul chinez ar găsi în cuvântul „Dac” o vocabulă rezumativă. Suntem pe cale de a întreprinde o călătorie într-o regiune spirituală foarte străină de mentalitatea europeană, dar profund deosebită și de spiritul căruia i-am închinat padinile de până acum. Spiritul Chinei ni se refuză, opunând de fapt rezistențe mult mai serioase unei înțelegeri din afară decât spiritul Indiei. E clar că dificultățile solicită eforturi în consecință. Cine ar va încerca un sentiment de disperare mută și le curiozitate

respinsă în fața porților? Celui ce caută să descifreze tainele spiritului chinez i se cere aproape o totală lepădare de sine, un exod fără de amintiri din ceea ce el s-a obișnuit să fie. Natural că nu e greu să emiți sentințe chiar de la început despre cultura chineză dacă ții neapărat la operația superficială de a-i aplica criterii europene. Dar o asemenea întreprindere ar trăda mărginire, dacă nu prostie. Detestăm aprecierile în lumina valorilor ce ne sunt firești nouă, europenilor – și nu la aceasta dorim să ajungem. Cultura milenară a Chinei se înfățișează unei priviri generoase ca o lume aparte, care poate în orice caz să ridice pretenția de a fi judecată immanent potrivit acelor criterii care, conștient sau nu, au fost active chiar în procesele ei de creație. Când problema ni se pune în asemenea termeni, sarcina de a învinge dificultățile cade exclusiv asupra noastră, deși ne dăm seama că niciodată ele nu vor fi cu totul înlăturate. Ni se cere așadar să ne ajustăm perspectivele și ocheanul la conformațiile proprii peisajului. Un anume coeficient de elasticitate a conștiinței ne permite să facem întrucâtva față problemei. Cât de subiectivi suntem noi, europenii, când luăm în studiu culturile străine se arată mai ales când se vorbește despre așa-zisele „deficiențe” ale acestor culturi. Ca să dăm un exemplu, reținem reproșul ce se face de obicei, și chiar în cărți unde se expune istoria filosofiei chineze, că spiritul chinez n-a izbutit niciodată să închege mari sisteme de gândire. Reproșul, întrucât cuprinde o constatare, pare just; dar constatarea că în China nu s-au creat mari sisteme e numaidecât însoțită de o judecată în care răbufnește subiectivismul european: „Bieții chinezi, ei n-au cap sistematic, ei n-au logică constructivă! Ei sunt slab dotați sub raport filosofic! Gândirea lor e fragmentară, aforistică! Bieții chinezi!” Dar de ce oare europeanul nu-și ia odată suficient răgaz să se ocupe pe îndelete, și mobilizându-și toate puterile simpatetice, de un aforism chinez? Ar vedea atunci că aforismul chinez, așa minuscul cum este, cuprinde mult mai mult decât aforistica europeană. „Aforismul” chinez ține, prin felul său, prin

transparența și penumbrele sale, loc de „întreg”; el e echivalentul miraculos al unui „sistem”, câtă vreme aforistica europeană are totdeauna ceva fragmentar, trunchiat. Obiecția ce se face. [untului chinez că nu a fost capabil să creeze sisteme poate fi ușor răsturnată din punct de vedere i hinez. Un chinez ar putea să dea replica: un aforism de-al nostru face uneori cât un sistem euro-l >can. Câtă vreme nu ne dezbatăm de subiectivismul european pe care l-am ilustrat printr-un exemplu din nenumăratele ce se pot cita, riscurile rămân numai de partea noastră. A pune în relief un aspect oarecare al culturii străine numai în comparație cu un aspect de același ordin al culturii noastre, ca și cum criteriile noastre ar fi o măsură absolută, e cel puțin naiv. Ca să ne întoarcem încă puțin la obiecția pe care binevoiam s-o adresăm spiritului chinez, de ce nu ne-am întreba odată: Nu cumva gândirea filosofică chineză are, din punctul ei de vedere, motive foarte serioase să ocolească, fie lucid, fie instinctiv, desfășurările *sistematice* de mare amploare? S-ar putea întâmpla prea lesne ca sistemul să nu fie un *ideal* pentru «hinezi. Dimpotrivă, sistematizarea s-ar putea să pară chinezilor un viciu al gândirii europene și indice. Asupra sensibilității metafizice de mare hnețe proprie chinezului care gândește, sistemele europene trebuie să producă impresia cam penibilă și terifiantă a unor monștri antediluvieni. Lipsa de sisteme, cu funcția și semnificația ce li se acordă în Europa, este ea în China simptomul unei neputințe congenitale sau mai curând semnul unui dezinteres determinat de altfel de înclinări spirituale? Întrebarea astfel pusă echivalează cu un răspuns. Spiritul chinez e dominat de propriile sale linii de forță, de propriile sale valori, ceea ce înseamnă că e cel puțin pretențios să speri că îl poți cuprinde în lumina unor pretinse valori care, pentru spiritul însuși la care ele se referă, sunt de-a dreptul niște contravalori. Când dorim să aproximăm o cultură străină cum este cea chineză, se cuvine s-o lăsăm să se înfiripe în fața noastră potrivit normelor sale intrinseci.

Nu ne îndoim că cititorilor le-au căzut întâmplător, dacă nu altfel, sub ochi opere de artă chineză, cel puțin în reproduceri. Mai ales schițe, desene, tablouri. O imagine oricât de aproximativă cu privire la această artă e suficientă deocamdată pentru a servi drept suport unor utile considerații. Îndrumăm luarea-aminte asupra unor particularități de stil ale artei chineze. S-a observat desigur că pictura chineză se caracterizează mai întâi printr-un alt mod de a trata spațiul decât pictura cu care ne-au obișnuit artiștii continentului nostru. Problematika perspectivei se pune cu totul altfel pentru pictura chineză decât pentru cea europeană. În pictura europeană, peisajul este cuprins de pictor între razele vederii sale, dintr-un singur punct deschis asupra unei zări infinite. Pictorul organizează în parte și dispune viziunea peisajului între liniile ce emană dintr-un singur punct, din acel punct unde e situat imobil tocmai privitorul. Privitorul se crede în stare să cîștîgî din punctul unde s-a așezat, cu o consecvență desfășurare a privirii sale, infinitul. Pictorul se simte în poziția sa, unică și nemișcată, centru organizator al tuturor zărilor. Pictorul chinez nu-și închipuie aceleași lucruri despre sine. El se acomodează așa zicînd la zăre, deplasându-se succesiv. El redă o parte a peisajului, se pune apoi în mișcare, ia altă poziție și redă altă parte a peisajului, astfel că spațiul se organizează pe rînd în jurul unui privitor care își părăsește intermitent punctul de observație. Spațiul în larg e alcătuit din cercuri care se juxtapun și se întrepătrund fără de a se organiza dintr-un singur centru perspectiv. Spațiul se distribuie în jurul unei pluralități decentre perspectivice, iar în adâncime spațiul. mare mai mult ca o suprapunere etajată de planuri. Privitorul cutreieră, oprindu-se tihnit din cînd în cînd; el cutreieră agale spațiul în lung și în lat și în adâncime. Cu aceasta, spațiul își însușește o structură particulară, ca și cum ar fi alcătuit din „rotocoale” ce se întretaie indefinit, adică lăra de mărjini precise. E vorba aici despre un spațiu alveolar indefinit pe care nu-l cuprinzi niciodată în totalitatea sa dintr-un singur loc, și

care te silește să *umbli* pentru a lua contact cu el. Observațiile noastre privesc un spațiu imaginar care pentru spiritul chinez are o funcție categorială. De structura aceasta spațială se resimte tot felul de a fi al spiritului chinez. Alte trăsături particulare ale picturii chineze de relevat, pentru că sunt utile în vederea unor importante analize, le găsim rezumate în ceea ce s-a numit „impresionismul chinez”. Banal și întrucâtva impropriu spus, constatăm în pictura chineză o aptitudine, o aplecare stăruitoare de a fixa o impresie, un moment, tăiate din natură și viață. În desene neîntrecute prin finețea lor, pictura chineză se mărginește la redarea unor linii de peisaj geologic, a unui mănunchi de trestii înfiorate ca de o presimțire, a unei păsări în zbor somnambulic, a unui pește de aur în unda apei, a unui copac frământat de vânt, a unei case sub ocrotirea divinei vegetații, fixate toate prin mijloace de o simplitate monosilabică. E aici același impresionism ce se remarcă și în poezia lirică chineză. Nu vom pierde din vedere că acest indiscutabil impresionism a fost nu arareori pus în paralel, de altfel în chip foarte eronat, cu impresionismul european din secolul al XIX-lea. Apropierea cu totul nejustificată s-a produs desigur și din pricina binecuvântată că impresioniștii europeni s-au simțit vădit atrași de impresionismul chinez. Ceea ce nu împiedică impresionismul chinez să fie al unui spirit cu totul altfel orientat și al unei lumi cu totul diferite. Luând pentru comparație de pildă arta francezului Monet, surprinzi și la el neapărat o vrere, mărturisită de altfel, de a fixa pe pânză o impresie imediată, de nimic alterată în fragilitatea ei efemeră, un moment singular și incomparabil în relativitatea sa. Impresia îndrăgită de acești francezi e însă retinală. Culoarea e înțeleasă ca ipostază fragilă a luminii schimbăcioase, instantaneul e plin de reflexe de ale lumii înconjurătoare. Nestatornicia proceselor de pulverizare, necurmata, indefinibila prefacere, momentul fizic, timpul atomizat, fluiditatea lucrurilor – iată obiectivul impresionismului european. Un asemenea impresionism este replica artistică pe care și-o

dă de fapt omul dezagregat sufletește, omul decadentei, al sfârșitului de veac, care se agață cu un ultim efort și cu elegiacă voluptate de singura existență în care el mai crede: de moment. Cu totul altfel este momentul în preajma căruia stăruie, calm și imperturbabil, impresionismul chinez. Momentul este de astă dată încărcat de o sarcină metafizică. Momentul este o arătare ciudată a veșniciei. Momentul are caratele eternității. În dosul schiței, al vremelniciului, al întâmplătorului, presimțim taina și rânduiala cosmică de totdeauna. Detaliul se prelungește în Tot. Totul se destăinuie în detaliu. Amănuntul vremelnic e semn al marelui sens ce ne depășește, cum pentru ghicitori linia din palmă sau un arabesc al pielii e semn al unui destin. Impresionismul chinez este așadar în esență un impresionism divinatoriu care alege și culege momentul numai întrucât acesta e o expresie a tâlcului metafizic al lumii, a unui tâlc neformulat dar presimțit, fragilitatea, gingășia, efemerul sunt pentru sufletul chinez fața accesibilă a unei taine adânci, totale și mai presus de timp. În această solidaritate a momentului cu eternitatea își are obârșia măreția simplă a artei chineze, față de care operele impresionismului european nu pot să apară decât periferiale și meschine. Impresionismul european, mod decadent, lipsit de adâncime, despuat de sensibilitate metafizică, se complace fără profunde rezonanțe printre forme accidentale neretușate pe care le înregistrează cu o voluptate pasivă. Iată epitete crud peiorative de care arta chineză se distanțează, oricât de impresionistă ar fi. Formele fapturilor și ale lucrurilor atinse de o răsfrângere a eternității apar în arta chineză stilizate în consecință. Prezența noimei și a divinului se bănuiește în orice aspect, oricât de întâmplător și de momentan al peisajului. Divinul, care în arta chineză nu prea dobândește o specială înfățișare mitologică, e în primul rând ca un element inefabil de care se îmbibă toate substanțele și formele naturii. Simțul deosebit pentru acest inefabil se amestecă într-o fericită convergență cu dragostea de finețe și de

nuanțe, proprie și ea spiritului chinez, și pe care orice vizitator al unui muzeu de artă din Extremul Orient o descoperă cu ușurință. Cu atare aptitudini, trăsături, înclinări, trebuie să aducem într-o conexiune și gândirea și viața religioasă chineză. Căci toate manifestațiile spiritului se desprind din aceeași rădăcină și trădează ochiului suficient deprins aceleași tipare. Caracterul aforistic, în orice caz nesistematic, al gândirii chineze nu este decât un mod al impresionismului divinatoriu propriu acestui spirit. Dacă orizontul chinez nu apare organizat pe un plan vast din centrul unic și nemișcat al subiectului privitor, cum ar putea să încapă în spiritul chinez zarea unui mare sistem cu coordonatele sale atotcuprinzătoare? Gânditorul chinez urmează fără să știe exemplul pictorului, el se deplasează în orizont, încât gândirea sa se înfiripă mai curând în idei aluzive, negândite până la capăt, cu o emisfera lăsată în umbră; iar aceste închegări de gând legate de felurite aspecte concrete ale naturii se juxtapun, se întrepătrund ca rotoaele fără de margini precise din care e alcătuit spațiul imaginii vrăjite al chinezului. Ideile acestor, având o cufavă lăsată în umbră, oarcovni sple-ite n?

mers *Airur-istri* ioc într-ah VÂL (ivrubrea *prinde* finețe și de: mpoodeerah - ce să

pânn: a de in eh parcai - pac concreți \ spre.se osu'! Tnibibot ea? r. rjo-S... I) e»}.e» și VmpM/.na* a discretă a acestor.» un n ce. virpune-ea. cu anecdoticul cu parabola5 calegenda; al. Realitatea însăși în cele mă. alese momente ale ei este pentru gâmbrea chineză anecdotă, parabola, legendă. Natura și existența umană se arată chinezului ca fiind încărcată de un ale. TIJ - cul însă nu este niciodată urmărit în toate ascunzișurile consecințelor sale, ci e lăsat în voia sa să se piardă iarăși în taină. Viața religioasă denotă mai vârtos un adânc respect față de rânduieile Firii, a cărei totalitate se răsfrânge în fragmente, ale cărei fragmente se țin legate - deși legătura dintre ele nu ic vede ci numai se bănuiește. Și aici analogia cu pictura este învederată. Peisajul, așa cum e văzut și înțeles de pictorul chinez, nu este organizat rj într-un singur punct

perspectivic, ci din mai multe; totuși peisajul nu se destramă în părți anarhice, fiind ținut într-o unitate secretă chiar de solidaritatea obiectivă a părților. Fapt e că pietonii chinez se duce în natură, în orice loc ca la

I)! imnezeu acasă, care așteaptă să fie vizitat. După opinia pictorului chinez, confratele său european desigur mult prea subiectiv, deoarece acesta vi ca să-și impună perspectiva sa cu silnicie între-l; i i naturi. Pictorul chinez are prea mult respect lată de natura însăși cu părțile ei ca să nu-și adapi. - se *plin* de condescendență perspectiva ia con-I - a; - u rațiile el Gândkorul chinez vede și găruie-te. și la fel, la, rotocoale, dar fără de a *dis. obrx* unitatea M-treguku: } i-a tainei. Nicăieri nu vom în ti e ni ca - * Ciama un mai răspica?: sentirneul. că ei. em. cistele; lrâi sunt legate în ere ei e, or cu; de adverse ar părea <reor: l Gândirea și simțirea chineză vibrează în - meștera unei desovârșite inc. rederi acordate soli

* a rit am (*IhiZrc* el - ți meri ce. Elementele nateali se: zmeură la chinezi de prestigiu! unor puteri mitotara însă ca ei e să se conagureze în piăsvuiri mitologice propriua-zise. Imaginația chineză nu trece mult dincolo de motivele paipab.de Cerul divinizat: așa cum e văzut... Pământul de asesneaea, așa cum e simțit sub tălpi. Lumina, întunericul suit divinizate în substanța *lor* accesibilă amțurilor. Natura, mai ales sub raport vegetativ, alcătuită din potente divine, nu imaginate, ci vârate cu ochi trupești în chiar materialitatea lor; materia, viața, vegetalul, cutare copac secular crescut în crăpăturile unei stânci, cutare cascadă de spiritului se desprind din aceeași rădăcină și trădează ochiului suficient deprins aceleași tipare. Caracterul aforistic, în orice caz nesistematic, al gândirii chineze nu este decât un mod al impresionismului divinatoriu propriu acestui spirit. Dacă orizontul chinez nu apare organizat pe un plan vast din centrul unic și nemișcat al subiectului privitor, cum ar putea să încapă în spiritul chinez zarea unui mare sistem cu coordonatele sale atotcuprinzătoare? Gânditorul chinez urmează fără să știe exemplul pictorului, el se deplasează în orizont, încât

gândirea sa se înfiripă mai curând în idei aluzive, negândite până la capăt, cu o emisferă lăsată în umbră; iar aceste închegări de jând leg; te de felurite aspecte concrete ale naturii se juxtapun, se întrepătrund ca rotocoalele tară de marcuri **p** rec usc din care e; /dentu» **t** spațiu! imaginar al chineziihii. kievic acestea, având o a cve lu. rulata în uiubra, oarecu: „> spi. cwte **v.** **y** mor: dintr-o *fi loc* hH.r-asi ui. chnievă, *plină de tinctf: ca* de miv-adorai? 1*O înaate. e snvpă **r.** uvă de; 1 **y** re: rr; eb”. 0 - *

spre sensul înnbibat de *I fe* ai.o. * și Vin. pkă dischetă a ace. srd rfvv.hn. cu opunerea ibtsvyiva, cu anecdoticul, ou parabola „ca Le-end a? u; L I\ xalitatea însăși în cete i: **v...** **n** alese momente ale e? esve pentru gândirea dbmeză. anecdotă, parabolă, legendă. Natura și existența umană se arată chinezului ca fiind încărcată de un tâfo, Tâlcul însă nu este niciodată urmărit în toate ascunzișurile consecințelor sale, ci e lăsat în voia sa să se piardă iarăși în taină. Viața religioasă denotă mai vârtos un adânc respect față de rânduielile Firii, a cărei totalitate se răsfrânge în fragmente, ale cărei fragmente se țin legate – deși legătura dintre ele nu se vede ci numai se bănuiește. Și aici analogia cu pictura este învederată. Peisajul, așa cum e văzut și înțeles de pictorul chinez, nu este organizat o într-un singur punct perspectiv, ci din mai multe; totuși peisajul nu se destramă în părți. marhice, fiind ținut într-o unitate secretă chiar de solidaritatea obiectivă a părților. Fapt e că pictorul chinez se duce în natură, în orice loc ca la i dumnezeu acasă, care așteaptă să fie vizitat. După opinia pictorului chinez, confratele său european <ste desigur mult prea subiectiv, deoarece acesta vrea să-și impună perspectiva sa cu silnicie întregii naturi. Pictorul chmez are prea mult respect Iată de natura însăși cu părțile ei ca să nu-și adapcze plin de condescendență perspectiva ia con-Juradiie el. Gândkorul chinez vede și gârurile-te și \ ia în xotocoaie, clar fără de a dizolva unitatea 'ntre-uuu: vi a tainei. Nicăieri nu vom îmi'uni că II Citiri a un mai răspicat: sentiment că elementele sunt: legate între ei e, orcâi: de adverse ar parca reori. Gândirea și simțirea

chineză vibrează în *zmxosicrA* unei desăvârșite încrederi acordată soli - Unității dintre elementele naturii se

va; ură Li chinezi de prestigiul unor puteri mito - (ară însă ca ei e să se configureze în planuri mitologice propriu-zise. Imaginația chineză l-a trece mult dincolo de motivele palpabile, Cerul a divinizat așa cum e văzut. Pământul de asemenea, așa cum e simțit sub tălpi. Lumina, întinericul sunt divinizate în substanța lor accesibilă simțurilor. Natura, mai ales sub raport vegetativ, alcătuită din potente divine, nu imaginate, ci vârâte cu ochi trupești în chiar materialitatea lor; materia, viața, vegetalul, cutare copac secular crescut în crăpăturile unei stânci, cutare cascadă de cristalină apă, sunt înțelese și adorate ca „divinități” așa cum sunt văzute. Cascada nu „are” un demon, ci *este* un demon. Copacul nu „are” o zeitate, ci *este* o zeitate. Peisajul își face loc în conștiință, și este atât de apreciat în arta chineză fiindcă pentru spiritul chinez el este echivalentul unei mitologii; peisajul este substanțialmente de natură divină. În orice împrejurare, chinezul se dorește în magică corespondență cu toate rânduielile Firii, el se crede în prelungire cu taina lumii; cu toate acestea, sau mai corect spus tocmai pentru aceasta, chinezul nu simte deloc nevoia de a construi sisteme metafizice de natură speculativă - speculația ar însemna un gest ireverențios față de puterea penumbrei sau chiar o jignire adusă tainei. În schimb chinezul, în acord divinătoriu cu taina și cu noima existenței „este el însuși consubstanțial cu taina cea mai adâncă, încât viața lui ca atare devine echivalentul unei metafizici. Filosofii sau înțelepții exaltă preceptele necuvântării, ei țin ca discipolii lor să tacă. Controlul învățăceilor se mărginește la urmărirea atentă a felului cum ei se poartă. Căci purtarea omului e înțeleasă ca expunere a unei doctrine sau mai curând a unei divinații. Aceste coordonate constituie modul de închegare al existenței chineze. Chinezii sunt un popor de țărani cu viață străveche, în forme de arhaicitate geologică; ei se simt magic legați de peisaj, care are

prestigiul fabulos al divinului palpabil. De categoria divinului se îmbibă tot peisajul, cu toate lucrurile și cu toate făpturile sale. Într-un astfel de climat spiritual, orice act, chiar actul de strictă utilitate, dobândește o înfățișare rituală. Orice act înseamnă purtare, adică expunere, firesc cultică, a unei învățături muiate în taină. Mulți călători ne-au vorbit cam disprețuitor despre spiritul practic, despre felul tehnic și neînariat al chinezilor în contrast cu înclinările nobile ale altor popoare. Prezentarea aceasta echivalează cu o desfigurare brutală a unei situații ce-și are încă secretele ei dârș păzite. Dacă spiritul chinez ar fi pur și simplu mărginit practic cum se pretinde, atunci ar dezvolta practicitatea până la marginile cu puțință în vederea foloaselor. Dar unde a întâmpinat civilizația europeană de dată recentă, eminamente practică, rezistențe mai hotărâte decât tocmai în (luna? De ce atâta împotrivire, când civilizația aducea nediscutate foloase practice? Nu strică să mai amintim că chinezii sunt autorii ingenioși ai «atâtor invenții care au devenit foarte practice aiurea, dar care la ei au intrat în uzul public mai mult sub forma unor jucării pentru minori și adulți deopotrivă. Busola, praful de pușcă, tiparul sunt invențiile lor, dar practic le-au exploatat alții, fiindcă, lucru ciudat, chinezii s-ar fi sfiit să uzeze de ele în sens practic. Toate acestea nu prea sunt o pledoarie în favoarea practicității chineze. Țăranul chinez în lucrarea câmpului se cam ferește de utilajul cu înfățișare de mașini, fiindcă a folosi unelte în raporturile cu natura înseamnă a ieși din rânduielile ei, iar a ieși din rânduială înseamnă o crimă care mai curând sau mai târziu se răzbună într-un fel sau altul. Cert, chinezul are o orientare practică în sensul unei înclinări spre esențialul simplu, spre actul necesar vieții, dar el refuză practicul ce nu are legături directe cu taina și cu sensul de totdeauna al vieții. Astfel, în adevăr, practicitatea sa, simplă și măreață, este expunerea rituală a unei metafizici subînțelese. Religiozitatea chineză nu se dezvoltă ca o ramificație specială a spiritului, diferențiată în sine și pentru sine. Religiozitatea este mai curând un aspect

permanent al actului, al comportării omului în mijlocul sensului cosmic. Într-o poezie chineză, într-un tablou, într-un act ritual, într-un gând metafizic, avem de-a face totdeauna cu o confluență de arome din toate. Același e cazul și al religiozității. Dacă amestecul planurilor s-ar desfășura sistematic, s-ar obține fără îndoială insuportabile monstruoziități culturale. Dar spiritul chinez e discret, reținut; el nu se lansează în largi desfășurări susținute metodic; el cultivă rotocoalele, fragmentarul, momentul; gândirea chineză e aforistică, nuanțată, dar nu din pricina unei extreme diferențieri, ci nuanțată mai curând din cauza unei complexități ținute în stare embrionară. Dată fiind această situație, orice amestec de planuri (artistic, filosofic, religios, practic) duce la închegări care rămân numai niște aluzii ale împlinirii. În raporturile sale cu „Totul”, spiritul chinez se încrede îndeosebi în ghicire, în divinație. Divinația nu înseamnă intuiție pur și simplu, ea e presimțirea totului pe temeiul impresiei. Interesant e că mitologicul ca atare, cu fabulațiile, cu plăsmuirile sale de figuri și înțelesuri, apare la chinezi mai puțin dezvoltat decât la alte popoare care au produs mari culturi, adică decât la inzi, la greci, la germani, la slavi sau decât la mesopotamieni și egipteni. Dar e normal să fie așa, deoarece la chinezi, mai mult decât la alte neamuri, natura însăși, peisajul în toată materialitatea sa fiind pătruns de categoria divinului, reprezintă de fapt un echivalent nediminuat al mitologiei. Cerul cu substanța sa azurie este ca atare o divinitate transparentă și luminoasă de gen patern; pământul întunecat și germinativ este ca atare o divinitate tenebroasă de gen matern. Cerul fecundează pământul, lumina fecundează întunericul: nu la figurat, ci realmente. Dualitatea familiară originară din care naște marea familie a tuturor fapturilor naturale - iată obiectul celei mai străvechi concepții chineze. Lumina ca mascul și întunericul ca femelă sunt existențe primare de sex opus. Pentru plămădirea tuturor lucrurilor și ființelor, e nevoie și de una și de cealaltă. Se presupune o dualitate de început,

dar termenii nu sunt adverși, ci complementari. Făcând o comparație între acest dualism, în care lumina este tatăl și întunericul mama, și dualismul Iran, pentru care lumina și întunericul se găsesc într-o necurmată luptă ce se va termina odată și odată cu biruința luminii, ne dăm seama de acuitatea unei deosebiri între concepții, care pornesc de la aceleași elemente de temelie. La chinezi domină sentimentul unei foarte fertile solidarități între elementele Firii. Dacă lumina e binele iar întunericul e răul, atunci la chinezi binele și răul se întregesc pe planul rodniciei. La irani domină sentimentul dinamic al războirii dramatice între cele două principii ireconciliabile

— Binele și răul, lumina și întunericul.

Sub raport religios, cea mai interesantă apariție a Chinei este fără îndoială Lao Zi (secolul al VI-lea î.Hr.). Colecția nu prea mare de aforisme ale acestui mistic poartă titlul *Dao de Jing*, cartea despre Dao și despre De. „Dao” este un termen fundamental al gândirii chineze, și a fost tradus prin „cale”, „sens”, „rânduială”. „De „înseamnă „virtute”, „viață”. De fapt, în limbile europene nu se găsește niciun cuvânt împluternicit să redea întocmai pe Dao, și niciun cuvânt corespunzător lui De. Căci Dao ar trebui tălmăcit printr-un cuvânt care ar însemna în același timp „cale” și „sens”, iar De printr-un cuvânt care ar însemna în același timp „virtute” și „viață”. După sugestiile celor mai avizați sinologi, Dao este așadar calea ce își are obârșia într-un sens metafizic care impune fiecărui lucru un drum, un mers, o cale. Ce este în adevăr „Dao” vom înțelege însă mai bine din aforismele lui Lao Zi.

Dacă am spune că Lao Zi este un mistic al naturii, am schița numai un început de caracterizare. Judecat după atitudinii, Lao Zi este desigur o apariție anticulturală, un adversar al civilizației mai ales. Un personaj asocial. Atitudinile acestea, așa vag conturate, îi aparțin neîndoios, dar ele nu istovesc o ființă. Aceste trăsături de suprafață au făcut cel mult pe unii literați europeni cam pripiți să compare pe Lao Zi cu Rousseau. Asemenea comparații, când nu sunt de niciun folos, sunt de-a dreptul

primejdioase. Vrem să refacem situațiile în vederea unei justiții mai bine cântărite. Dragostea de natură pe care o profesează Rousseau e de Lin gen cu totul sentimental. Acest cuvânt așază pe Rousseau într-o lume prin care sufletul lui Lao Zi a Limblat niciodată. Rousseau este un dezabiâr*)?, un plictisit de frivolitățile și de excitantele *p-j „st* oaile; de rococoului, el se emoționează laân fufa naturii, care în fond rămâne pentru *r±n* rai iremediabil pierdut. Rousseau e de fapt; în *oxa* fără de legături organice cu natura, un înstrăinat de marea mumă. El suferă fără leac de nostalgia naturii, dar rămâne inapt la marea reîncadrare. La Rousseau, totul este aspirație și emoție aproape maladivă. El nu are nimic din calmul adânc și mistic, simplu și nesentimental al lui Lao Zi, care cu peisajul laolaltă se simte matern ocrotit de Dao, împrejmuț, susținut și purtat de sensul impersonal și inefabil al existenței, al Totului. Spuneam că s-a ridicat învinuire chinezilor că ei n-ar fi fost niciodată în stare de o gândire de anvergură sistematică, ci doar de silabisiri aforistice. Criticii neverosimil de stângaci care au rostit un asemenea reproș nu și-au luat osteneala să compare aforismele lui Lao Zi cu ale unui Pascal, Novalis sau Nietzsche, cei mai apreciați maestri ai aforismului european. Operația s-ar fi impus, dacă nu pentru altceva, cel puțin ca să se vadă că aforismul nu e totdeauna același lucru. Dacă pictura și poezia chineză au darul de a surprinde divinatoriu un moment al naturii, un moment în care se oglindește totul, gândirea lui Lao Zi se realizează de asemenea divinatoriu. Orice aforism al său, oricât de puțințel ca articulație și înfățișare, cuprinde de fapt o trăire a sensului cosmic. Aforismul nu e deci capricios, arbitrar, făcut doar ca să uimească cu orice preț. Aforismul lui Lao Zi, oricât de paradoxal – și el e totdeauna paradoxal – n-are nimic artificial, căutat, ci se desprinde cu perfectă necesitate din simțământul metafizic al totului. La niciun alt autor paradoxul nu are un substrat mai firesc și o necesitate mai organică. O altă calitate excepțională a aforismelor lui Lao Zi este aceea că fiecare ține loc de

întreg. Din fiecare aforism, chiar izolat privit, al lui Lao Zi, reconstitui omul și lumea, lumea în care omul se simte trăind, și sensul ultim, de-abia bănuț, de care el se simte legat și pătruns. Aforismele europenilor sunt de obicei pietre de mozaic; de-abia în alai ele alcătuiesc ceva, fie un fragment de lume fie o viziune metafizică. Dacă pictura și poezia chineză, având ca subiect o margine de lac cu un pește de aur și cu un fir de trestie înflorată, redau un moment în care se repercutază veșnicia, aforismul lui Lao Zi, aspect și totalitate în același timp, se aude parcă ar fi însuși glasul mărturisitor de sine al lui Dao. Un exod din rânduielele sociale, culturale, o întoarcere de la preferințele eului particular, o înaintare spre rânduielele secrete și vădite în același timp ale Firii – iată îndemnul de care se pătrunde Lao Zi. Apare limpede din tot ce știm că Lao Zi încearcă să se depășească și să atingă principiul supraindividual, dar el mi întreprinde aceasta decât cu ajutorul principiului însuși, care-și are prelungirea și împlinirea în om aici și acum. Câteodată, Lao Zi numește pe Dao non existența* sau wgo-lul”, Cornentând această echivalență a lui. Dao cu P/okdj unii cercetători îndârja* și tăgăduiască auvondt; î!l: acea chineză i gândirii ku L; u.: Zi prezentând-o drept an import ura inel. a, Se cuvnic Jed să fii? eeizair* deosebire care* dacă’s. v-au fost observate, nu înseamnă că nu exis Ui. Pomru gândrr.; 3 uidii. % priicipiul im pe onal? ciloc Kiată golul* se substituie iuum sensibde, natirai concrete ca midtipiicitatea ci de feouene. Principru! *; oi.! sunt. singure – dominante, i urnea ienomen. aia dezvăluindu-se ca o simplă iluzie. Ascetul din India optearsă pentru trăirea într-un principiu impersonal, într-un gol, și se retrage cota d/u lumea fenomenală sau a Iluziei. Lao Zi înțelege altfel raportul dintre „golul metafizic” și „lumea fenomenală – Ei vede principiul, goiul, adică pe Dao, și lumea fapturilor concrete, adică. natura, nu într-un raport de excludere reciprocă. Principiul nu se substituie lucrurilor, ci se condiționează cu acestea într-o desăvârșită reciprocitate; taina e o prelungire a fenomenelor, fenomenele sunt o prelungire a tainei. Dao și

făpturile concrete se opun complementar formând împreună un întreg:

Treizeci de spițe se întâlnesc în butucul unei roți;

Pe golul din el se întemeiază folosul carului. Frământâți lutul și faci din el vase;

Pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului. Spargi pereții făcând uși și ferestre ia să ia ființă o casă;

Pe nimicul lor se întemeiază rol o sul casei.

De aceea, existența dă proprietate, neexistența dă folos.

Acesta e faimosul aforism al lui L" o Zi cu privire ta. evidenta eficacitate a negativului. Uxis tenta substanță. * dar gokil dă *sens* acestei ei: j; >tențe.

Coaie lucrurile svm. Înmuiate ni taina despre care nu se poa' Je spune nimic precis: o-i e vridetcurnaa-ul, *olul* Dar nu se subslu.ac a a: rar; (or clegnvdmv—} e la vaWa-aa de simplu; Da - îi. e; le re*: a; *dând i - k* nu *r* - în - ici adevărren-ahrație... *LA}* *cinv\lit* palpita în piensU? du-cr> W adevărata aumai când sunt ceraipletate cu indevarrr «\: - aia» i. Dar a rând ui săii, n? *r*. i fondul sau goiui mu sste întreg., tară de lucruri. De unde urmează ca lucrurile concrete ale simțurilor *nu* sunt pentru. Lao Zi niște simple iluzii ca pentru. *inzi ci* incomplete, cum ulciorul e incomplet fără de golul dinăuntru. Omul, ca ființa vie, trebuie să ia contact *cu* fondul tainic al Firii, cu Dao, spre a se întregi, spre a deveni plenar. La Lao Zi „revărsarea omului în sensul metafizic al lucrurilor nu este, ca la inzi, un rei de retragere permanentă. Misticismul lui Lao Zi este ca o atingere de un moment cu golul, cu sensul, și apoi ca o întoarcere în lumea simțită. Sufletul lui Lao Zi pendulează veșnic între principiu sau gol pe de o parte și lumea simțurilor pe de alta. Drumul său nu este retragere totală, ci pendulare. În orice situație de viață naturală, Lao Zi caută un contact reconfortant cu sensul metafizic, dar cu sarcina acestui sens, el se întoarce în condiția naturală, fiindcă Lao Zi e stăpânit de convingerea că sensul la rândul său se împlinește numai aici. Lao Zi nu se refugiază din lume în principiul impersonal, ci trăiește în natură cu

lumina lui Dao în el. Acest momentanism mistic, această pendulare între natură și sens circumscriu originalitatea lui Lao Zi față de misticismul ca stare postulată în permanență și de hotărâre unilaterală, radical ascetică, al inzilor. Misticismul lui Lao Zi nu rupe punțile, nu se impune cu puterea care îndoaie și frânge cugetul; acest misticism are ceva înțelept și organic, și crește în om fără ca el să prindă măcar de veste. Misticismul la inzi e gândire consecvent realizată, de direcție unică, stare alambicată produsă chinuitor prin autosugestie, prin grave exerciții; misticismul lui Lao Zi e mai mult viață firească, iluminată de un tâlc superior. Misticismul inzilor are ardori neomenesti; în dogoarea sa de cuptor se topesc metalele, deasupra alegându-se lamura. Misticismul lui Lao Zi e moale. De altfel, însuși Dao e prezent mai mult ca un principiu feminin-matern decât masculin. Poarta lui Dao este obârșia cerului și a pământului, ne spune Lao Zi. Imaginea presupune la originea lumii aproape un act de geneză ca o naștere feminină. Sau un alt aforism:

Dao stă singur și nu cunoaște schimbarea.

Umblă în cerc și nu cunoaște nesiguranța.

Poți să-l închipui ca muma lumii.

Un înțelept care-și face despre sensul lumii o icoană atât de feminin-maternă va prețui firește tot ce e slab, fraged, germinativ, simplu și firav. Cităm:

Cel ce-și cunoaște puternicia bărbătească, dar rămâne în slăbiciune femeiască, acela este albia lumii.

Pe acela nu-l părăsește viața veșnică, acela poate să se întoarcă și să devină iarăși copil.

Înțeleptul, pentru care tâlcul existenței are ceva matern, fraged, germinativ, blând, umil, nu va iubi acțiunea bărbătească, ostentativă, și nu se va încânta de isprăvile voinței tari și lucide. În adevăr, Lao Zi va propune în toate și mai presus de toate nonacțiunea. Cuvântul e așa de surprinzător pentru urechile noastre obișnuite cu alte sunete, încât e nevoie de un popas, de-o lămurire. Înțelepciunea lui Lao Zi este un elogiu al nonacțiunii. Dar nonacțiune în înțeles laozian nu înseamnă leneșă visătorie,

inactivitate. Lao Zi prețuiește numai faptele care se fac oarecum de la sine, prin noi, în acord cu rânduieșile Firii, faptele care nu jignesc natura femeiască a totului. Iată cum osândește Lao Zi bărbăția înclinată spre brutală silnicie și toate faptele care seamănă cu o forțare a ordinii firești:

A voi să cucerești lumea prin fapte?

Am trăit și am văzut: aceasta nu e cu putință.

Lumea este un lucru spiritual, nu-i îngăduit să te porți cu ea brutal.

Cine acționează, o strică.

Cine vrea să o cucerească, o pierde.

Sau:

Cel ce vrea să-și ajute domnitorul după îndrumarea lui Dao, nu va încerca să supună lumea cu armele. Felul său este de a iubi retragerea.

Unde au adăstat luptătorii, cresc spini și mărăcini. Pe urma marilor oștiri, vine desigur zodie rea.

Cel vrednic vrea hotărâre, dar nimic mai mult.

El nu cutează cucerire cu forța.

El vrea hotărâre fără a se făli, hotărâre fără a se lăuda, hotărâre fără a se mândri, hotărâre, fiindcă nu se poate altfel, hotărâre departe de orice silnicie.

Când creaturile devin puternice, ele încep să îmbătrânească.

Căci acesta e contrasensul, iar contrasensul este aproape de sfârșit.

Puternicia manifestă ce explodează în acte susținute de vreri treze și de ținte lucide duce în cele din urmă la contrasens", fiindcă forța nu ține seama de esența Firii care este moale, dar tocmai de aceea ascuns-puternică, puternică prin reținere și prin discretă creștere. Poate că acest gen de înțelepciune degajată din ritmuri cosmice nu este potrivită pentru orunde și oricine. Dar un popor de câteva sute de milioane de oameni, viețuind prin orașe milenare, cum este cel chinez, își poate permite înțelepciunea nonacțiunii ca rod al unui spirit îndrăgostit de fața veșnic germinativă a naturii. Dintr-o asemenea

înțelepciune, chinezul își soarbe certitudinea eternității sale pusă sub ocrotirea lui Dao.

Simbolul cel mai frecvent al lui Lao Zi este apa. Apa este mai întâi elementul cel mai de-aproape înrudit cu Dao, căci ea are darul de a nu opune nicio rezistență, ea e umilă, ea caută locurile cele mai joase; dar cât de puternică e apa, tocmai prin lipsa de rezistență și prin umilința ei. Al doilea: apa în multe mitologii apare ca un simbol al maternității, având legătură cu fecunditatea, cu existența embrionară, cu nașterea, cu tot ce e germinativ, cu tot ce e fragedă înmugurire. În contextul acestor semnificații se înțeleg de la sine toate virtuțile care fac din apă simbolul cel mai apt de a cuprinde sensul și funcțiile lui Dao, muma existenței. Ca simbol magic-expresiv, apa este utilizată de Lao Zi mai ales atunci când ne vorbește despre De, adică despre acel ceva ce înseamnă într-o largă cuprindere, dintr-odată, și „viață” și „conduită” și „virtute” și „vrednicie”:

Fluviile și mările sunt regii tuturor văilor.

Aceasta fiindcă ele știu să zacă jos.

Cele mai multe aforisme și maxime ale lui Lao Zi ne surprind prin înfățișarea lor paradoxală. Aceasta o știe și Lao Zi, căci el spune într-un loc: „Cuvintele adevărului par întoarce pe dos”. Datorită atmosferei calme ce emană din aforismele lui Lao Zi uzând de imagini arhaice ce străbat veacurile, simple și mărețe ca gesturile naturii, ți se pare dintr-odată că paradoxul este chiar felul propriu de a se exprima al lui Dao. Te urmărește îndelung impresia, ascultând aceste aforisme, că nu Lao Zi este un autor paradoxal, ci Dao însuși o taină cu cuvintele întoarce pe dos. Lao Zi nu face decât să ne comunice, ca un copil bătrân ca lumea, ceea ce el vede în clipe de mirată divinație. O putere de sugestie ce înduplecă nu numai gândul ci și inima, sângele, făptura și pasul nostru, izvorăște din aforismele lui Lao Zi. În literatura lumii, aceste paradoxe sunt singurele care prin puterea lor magică se pot apropia de cuvintele lui Iisus din Nazaret. Adâncimea lor nu e egalată decât de naivitatea lor, s-ar

zice cu totul străină de viață. Dar iată că Lao Zi e naivul lucid, copilul bătrân care știe și acest lucru. Cu aceasta adâncimea aforismelor sporește fără de a pierde totuși nimic din naivitate, ceea ce este cu totul uluitor:

Toată lumea spune că Dao al meu e magnific, dar că el nu prea e făcut pentru realitate.

Dar tocmai aceasta e măreția lui Dao, că nu pare făcut pentru realitate.

Spuneam că doctrina vieții profesată de Lao Zi culminează în sfatul, cel mai adesea rău înțeles: „Nu acționa!” Sfatul nu îndeamnă la pasivitate, condamnată oriunde. Sfatul cuprinde mai curând reprobarea oricărei agitații conștiente, a oricărui efort individualist, exaltat, sărit din ordinea lucrurilor, și care nu ține seama de rânduielile Firii: Să aștepti în liniște să se împlinească totul de la sine atunci când e nevoie și cum e nevoie. Fapta să cadă ca un fruct copt, când o adiere e de-ajuns să-l rupă de pe creangă. Nu se poate tăgădui că aparent sfatul „nu acționa” amintește etica negativă a inzilor. Dar și de astă dată o mai atentă pipăire și cântărire impune o distincție. Etica negativă a inzilor se întemeiază pe ideea că omul nu se salvează prin fapte, oricât de bune ar fi ele. Norma urmată de inzi nu este decât rezultatul logic al unei negări în general. Indul socotește viața ca un rău, și viața repetată, reîncarnarea, ca un rău și mai mare. Cu totul altfel Lao Zi. El privește viața cu seninătate profundă și liniștită, luând-o așa cum este, și ca și cum s-ar putea face ceva din ea de îndată ce ne-am înrădăcina în Dao. Lao Zi nu visează o viață după moarte. Nici de reîncarnare el nu se sperie, căci idei de acest fel nu-i frământă deloc sufletul, atât e de legat de viața pământească dată. Lao Zi, geniu al simplității, evită speculația și sofismul, el nu-și complică problematica. Viziunea sa metafizică nu e nici ea o viziune dezvoltată, ci mai curând sămânța unei viziuni, sau un simplu gând divinatoriu care cuprinde în sine totul, ca o presimțire. Pentru Lao Zi, în orice caz, nu există decât lumea și viața aceasta, cuprinsă în Dao ca o piatră multicoloră fixată într-un inel. Ascetul din India se retrage

în Brahman sau în Nirvāṇa și privește viața ca un lucru exterior, distant, cu dispreț, sau cu un surâs de amărăciune. Lao Zi e din când în când oaspetele de-o clipă al lui Dao. Încărcat de miera veșniciei, el se întoarce de fiecare dată în condițiile umane ca să-și umple fagurii. Religiozitatea lui Lao Zi are o tonalitate a ei, care nu se confundă cu altceva. Renunțarea la bunurile părelnice ale contrasensului de care e dominată viața în societate și în civilizație, renunțare fără de chin, iluminarea lăuntrică în clipa contactului cu așa-zisul gol, umilința sinceră, fără gânduri doselnice, iubirea față de toate făpturile, înfrânarea activității la ceea ce este apropiat și firesc, o stăpânită rezervă față de orice depărtări excesive și fantasmagorice, adăstarea în rotocol ca într-un cuib al lui Dao - toate acestea împreună împrumută religiozității lui Lao Zi acea tonalitate particulară ce subjugă și înalță. Religiozitatea plutește într-o atmosferă de pace și destindere, se îmbracă în paradox fără crispare și crește de-a dreptul din cotorul tainic al existenței. Este în religiozitatea laoziană ceva feciorelnic, feminin și sublim în același timp, ceva arhaic și fraged-proaspăt deodată, un amestec de local și de lipsă de patrie, o împletire de organic și de nelume. Religiozitatea lui Lao Zi este mai ales echivalentă cu sentimentul unei trăiri în albia lui Dao. Lao Zi se simte în matca cosmică moale și puternic ca apa. Misticismul lui Lao Zi e concentrat fără expansiuni, fără *Schwärmerei*, conștiința sa religioasă nu se îndeamnă la o revărsare infinită de extaz în Dao: ea e mai mult o supratrezire de-o clipă, și apoi aroma pe care această clipă o împrăstie peste toate stările. Dao, întrucât e taină, e dincolo; el e cealaltă tipsie a marelui cântar sau partea de gol a lumii, dar în același timp Duo e electiv prezent: și în coate rânduie Ilie și în toate făpturile. Lao Zi îl atinge ghicindu-l: a; *îi* ț-îlburare, el se regăsește însă lăuntric în: Kr>? /ai „în o: r>... o condeie dată a vieți?: naturale. Din psagoi hv.}. >y el aduce totdeauna cu îniek; pOHmca spre a laee.1 xtix oricăror îsnprt cu ar? C.clor care plac apropiere de literare* h se poate concede desigur ca Dao

este ludeterminio al lui Lao Zi, ea și Brabojan-Atrnan al misticilor indici, ca și Unicul lui Hotm. I. > ar (a ce folosește o iomrală generală când e vorba, să se încerce o caracterizare a formelor de religiozitate? Se impune atenția, pătrunzătoare, cruda diferențiere, căci altfel n-am făcut nimic. În cazul de față, diferențierea ar rămâne un simplu deziderat dacă n-am recurge la simbolurile, trăirile și mai ales la cele aproape imperceptibile cadre stilistice ce alcătuiesc prin convergența lor un mod religios oarecare. Astfel văzut, Daoismul lui Lao Zi este cu totul altceva decât misticismul brahmanic sau cel nirvanic sau cel neoplatonic. Unde mai întâlnim în armonioasă înmănunchere toți acești componenți? Dao, ca mămăligă a lumii, sensul suprem prezent în slăbiciune, în tot ce e germinativ, copilăros sau feminin, în umilință, în simplitate, și categoric absent în tot ce pare irezistibil, tare, ostentativ-activ și înspăimântător. Spre a aproxima misticismul naturii propriu lui Lao Zi, am e deloc indicat să facem uz de motivele generale care caracterizează orice misticism. Se cere mai curând să-l surprindem prin transparența simbolurilor sale proprii și în tiparele stilului său. Și am văzut în ce măsură profilul misticii laoziene este condiționat de impresionismul divinatoriu, de înclădirea în rotocoale, de momentanekatea rea de veșnicie, de absența unei expansiuni infinite, de jocul nuanțelor...

Dacă mrkuința lui Lao Zi s-a repercuta: „mai. nv. h asupra poeziei, a. trei i misticii chineze., Cong Fu Zi (Coi. tu. eius) a rost acela care ciai mult *Iccit* oricine a mrâurit însăși viața chineză, Crouca preimde cd întâia copilărie a lui Kong frv. Z)...; cinci de cu bătrânețea lui Lao Z.L. Legenda adaugă: a cei ci oi *simți* părinți ai spiritului chinez s-ar fi *inuink* o dată „și că *inivz* ei ar fi avut loc chiar o dispută cu axi deznodământ nu tocmai plăcut pentru Kong Fu Zi, Dar povestea aceasta dramatizează Acar cearta seculară ce s-a iscat între adepții unuia: }! ai celui alt, Kong Fu Zi este marele pedagog, moralistul, reformatorul vieții de stat, restaurar. orul – încercai; de aleanuri arhaice – al spiritului chinez. Visul de zi și de noapte al lui Kong Fu

Zi a fost să dea o nouă îndrumare vieții de stat ce decăzuse cumplit în timpul său. Preocupările pedagogice și etatiste ale lui Kong Fu Zi au toate un substrat a cărui cercetare ne duce până la religiozitatea specific chineză. Reforma vieții de stat el a înțeles-o nu ca o rezoluție înnoitoare, ci ca o întoarcere la o formă originală mai pură. Kong Fu Zi nu nutrea veleități de răsturnare, el cultiva un ideal de restaurare. Ca exemplu în toate și pentru toate îi servea statul întâilor împărați chinezi, adică antichitatea legendară stăpânită de domnitori măreți care trăiseră poate vreo două mii de ani înaintea sa. Acolo, în antichitatea legendară, se găsea după opinia lui Kong Fu Zi modelul divin, răsadul ce trebuia neapărat să fie din nou plantat în huma chineză devastată și deeradată de toate întemneriile istoriei. Kong Fu Zi a purces prin urmare cu toată râvna imaginabilă să studieze trecutul, regulile de viață ale împăraților mitologici, organizarea socială din vârsta legendei și din tărâmul poveștilor, cântecele, muzica, și mai ales nî urile străvechi sau minunatele reguli ale buneicuviințe. De la înviorarea unei legiuri din bătrânt de care memoria poporului de-abia își mai aducea aminte, dacă nu cumva și această amintire era doar un vis, de la înviorarea acelei legiuri spera Kong Fu Zi o nouă înflorire a imperiului. Soarta lui Kong Fu Zi a fost încercată de multe decepții, dar nicio dezamăgire n-a fost în stare să-i clatine sufletul într-atâta ca să renunțe la planurile sale. Dar poate că acest lucru era foarte firesc, căci el era pătruns de un crez adânc de care, ca orice chinez ce se respectă, el nu făcea prea mult caz. Kong Fu Zi credea în Dao, în sensul și rânduiala cosmică. Câtă vreme pentru Lao Zi locul de manifestare al lui Dao era în primul rând *natura*, pentru Kong Fu Zi acest loc este mai presus de toate *viața socială*. După părerea lui Kong Fu Zi, viața socială a. fost plină de „Dao” mai mult decât oricând în antichitatea împăraților legendari. În cursul istoriei însă, acest loc s-a cam golit de Dao, și astfel problema lui Kong Fu Zi era aceea de a încerca restaurarea lui Dao din viața de stat. Kong Fu Zi ne apare ca un tradiționalist de o

vigoare și de o consecvență cum nu este al doilea în istoria omenirii. Organizarea vieții, moravurile străvechi, riturile erau după Kong Fu Zi chiar expresia și manifestarea lui Dao. De la punerea din nou în practică a acelor rituri, Kong Fu Zi nădăjduia efecte miraculoase: reîntoarcerea lui Dao sau a sensului cosmic în imperiul chinez. Sub un asemenea unghi magic-metafizic vedea Kong Fu Zi trecutul. Lucrul se cuvine întrucâtva subliniat, deoarece Kong Fu Zi e prezentat de biografi și exegeți, mai ales în Europa actuală, ca un tip ametafizic, ca un nesuferit moralist pedant, ca un pedagog practic și atât. Atât înțelege orbecăiala europeană pusă să-și caute pârție printre aparențe. Fapt e că pedantul Kong Fu Zi a studiat istoria și cronicile, aplecându-se cu o pasiune de nedescris asupra unor înșirări de fapte fără început, fără liman. Denotă oare această răbdare numai un spirit sec de arhivar? În aparență da. Dar la Kong Fu Zi ar trebui să vedem mai mult reversul medaliei. Studiind istoria cu meticulozitate de arhivar, el se simțea avansând în adâncime în chiar tainele lui Dao, căci *istoria era pentru el substanța lui Dao*. Iată cum hărnicia lui prăfuită și mediocră se luminează dintr-odată. Cert, pe plan speculativ, metafizica nu-l prea interesa pe Kong Fu Zi, dar el trăia în metafizic, căci toate actele și gândurile sale cu privire la viață vibrează de ecourile lui Dao. Kong Fu Zi e dominat de un fel de metafizică inconștientă din care izvorăsc toate riturile sale personale. El e înfiorat până în carnea sa de presimțirea molcomă a lui Dao, dar în același timp el se abține de la orice speculații care n-ar fi de vreun folos pentru viața unanimă încadrată de la sine în ritmuri cosmice. Kong Fu Zi atinge prin divinație pe Dao, și-i întoarce spatele din sfială religioasă – adică nu ca să nu-l mai vadă, ci în primul rând fiindcă-l știe scut statornic. Cu acest scut în spate, Kong Fu Zi își îndreaptă privirea spre viața socială. Lao Zi, fără de a specula mitic-teoretic asupra lui Dao, trăiește din „Dao” în „natură”. Kong Fu Zi, fără de a specula mitic-teoretic, trăiește din „Dao” în „istorie”, în „cotidian”, în „viața de stat”. De notat un detaliu nu lipsit de ascunsă

ironie. Misionarii creștini care prin vremi s-au dus în China înarmați cu o întreagă teologie, cu răspunsuri gata făcute, automate, pentru orice întrebare filosofică și religioasă, se arătau cam surprinși de pustietatea speculativă găsită acolo. Lui Kong Fu Zi, mort de multe, multe veacuri, acești iscoditori europeni i-au contestat orice religiozitate. Între altele și din motive răstălmăcite pueril, precum este următorul: Kong Fu Zi, fiind odată bolnav, a fost întrebat de discipolul său Zi Lu dacă îi dă voie să se roage pentru el. Kong Fu Zi, cuprins de îndoieli dacă trebuie să se facă așa ceva, răspunse într-o doară: „S-a întâmplat cândva, e mult de atunci, să mă rog și eu o dată”. Răspunsul lui Kong Fu Zi ar putea desigur să ne deruteze. După obișnuințe creștine, mai cu seamă misionare, ar urma o judecată fără putință de apărare. Kong Fu Zi nu se ruga, prin urmare el era un nenorocit privat de viața religioasă. Sentința este însă și sumară, și grăbită și strâmtă. Mai înainte de orice, ni se pare foarte greșit să aplici religiozității lui Kong Fu Zi niște criterii de judecată care nu o prind. Căci evident, la Kong Fu Zi tocmai absența rugăciunii apare ca un simptom al unei anumite religiozități. Nu trăia oare Kong Fu Zi necurmat din Dao, și prin Dao în toate situațiile cotidiene? Cea mai înfiorată convingere a lui era de fapt aceea că, în esență, se întâmplă totul prin orânduire din taina lui Dao, încât orice încercare de a schimba mersul lucrurilor, fie și numai prin intervenția unor pioase rugăciuni, ar fi însemnat aproape o ofensă adusă lui Dao. Iată deci că răspunsul lui Kong Fu Zi, „S-a întâmplat cândva să mă rog și eu o dată”, echivalează el însuși cu fiorul reținut la unei rugăciuni. Răspunsul este expresia de nedezmintit a unei religiozități de culoare cu totul particulară.

Firește că geniul lui Kong Fu Zi îl vom căuta mai stăruitor în domeniul etic căruia el i-a întipărit o fizionomie rituală. Geniul lui Kong Fu Zi s-a dovedit un neistovit creator de rituri. Actele ceremonioase, riturile, regulile bunei-cuviințe sunt după părerea lui Kong Fu Zi prelungirea sau manifestarea lui Dao în situațiile, fie solemne, fie de toate zilele ale vieții. Prin ritualizare,

cotidianul se îmbibă de Dao. Practica rituală calculează cu un efect magic asupra vieții, asupra statului, asupra lumii. Ritul produce rânduială. Toate obiceiurile, actele, gesturile lui Kong Fu Zi, destinate să dea replică celor mai felurite împrejurări, erau ritualizate într-un fel sau altul. Există cărți ce ne-au păstrat aceste ritualizări. Cităm dintr-un material disponibil imens, clasificat pe rubrici și paragrafe pentru uz obștesc. Când se ducea în satul său natal după ce ajunsese și mare curtean, „Kong Fu Zi se purta simplu și sincer, ca și cum nici n-ar fi fost în stare să vorbească”. Ce rost putea să aibă această comportare de natură vădit rituală a lui Kong Fu Zi în satul său natal? Interpretarea cea mai aproape de semnificația reală ni se pare următoarea: acolo, la sat, Kong Fu Zi își stiliza felul de a se purta potrivit regulilor cerute de Dao; în satul său natal, Kong Fu Zi se simțea oarecum în sânul matern aproape fără de griji, ceea ce ritual el marca prin taciturnă simplitate. Cu totul altfel se purta Kong Fu Zi la Curte. Și în privința aceasta ne-au rămas o seamă de însemnări. De exemplu: „Când se apropia de tron, Kong Fu Zi își ținea roba cu amândouă mâinile și urca reținându-și suflarea, ca și cum n-ar fi îndrăznit să respire”. E și aici un act ritualizat în chip lucid, potrivit regulilor cerute de Dao în fața tronului împărațesc. Locul unde adăsta împăratul era socotit spațiu al lui Dao; apropiindu-se de acest loc, Kong Fu Zi își reținea înadins respirația, fiindcă aici nu era voie să tulburi cu nimic mersul veșniciei, nici cu cel mai inofensiv act al vieții, cu respirația. Oricărei situații, Kong Fu Zi îi răspundea prin comportări rituale care erau neîndoios închipuite pe măsura unor reguli străvechi, dar multe le scornise chiar geniul său. Ritualizarea întregii vieți era după Kong Fu Zi cerută de Dao. Dao se realizează în cotidian prin rituri. Noi, europenii, desigur că am pierdut aproape total sensul riturilor. Riturile care se mai mențin printre noi sunt forme moștenite, vidate de înțelesul care le umplea la origine. Viața chineză, atât de adânc pătrunsă și încadrată de rituri, de ceremonie, ni se pare stranie, o îngrămădire de forme găunoase dacă nu

ilariante. Dacă ne transpunem însă, făcând un necesar efort psihologic, în sufletul lui Kong Pu Zi, care crea sau trăia formele rituale cu o spontaneitate, cu o ingenuitate și cu un simț al semnificațiilor fără pereche, devenim mult mai îngăduitori. Geniul lui Kong Fu Zi era tocmai acesta: un geniu creator de rituri, cel mai mare pe care l-a dat omenirea. Riturile, în faza constituirii lor spontane, nu sunt deloc străine de spirit; dimpotrivă, ele sunt expresia unei trăiri metafizice, traducerea în act a unor stări religioase; și ca atare. le sunt tot așa de sugestive ca o metaforă sau ca o poezie căreia 1 s-ar putea adăuga însă și dimensiunea magiei.

SĂNĂTATEA COSMICĂ

În istoria lumii, perșii își fac apariția câteva secole mai târziu decât inzii. Nu e tocmai improbabil ca popoarele acestea să fi conviețuit în vremuri preistorice, pentru ca mai târziu să se diferențieze până la un tel de antagonism spiritual. Antagonismul acesta spiritual e cu atât mai interesant ou cât el crește dintr-un cotor comun, suficient probat prin arinități de grai d. de motive mitologice. iiAzi: U năvălind la tmixtia He ce le locuilMC rR i tădv au cucerit populații; iuc4 uone și și-au - jtatomicit pe vaste teritorii viața socială și de stat. Sein...; cu o. p după cm; xti re, ei ar fost cuprinși de o contuientală dec» îl le ei încep să vadă. viața ca un rău, lumea dată de asemenea, acțiunea nu mai puțin; n> Inzii își cuceresc peisajul ce corespundea orizontului infinit ce palpita în inimă. lor, dar după cucerire ei trec prin procesul unei adânci deziluzienan. Ei se adună în ei înșiși. răsucir: du-și antenele pârjolițe de soarele depărtărilor, și adoptă ca ideal retragerea din lumea dată, o retragere în sine, în existența abstractă și fără de trup a lui Brahman* sau în golul nirvanic. O atare atitudine de negare a vieții și de retragere din orizont prilejuia o atmosferă destul de neprielnică vieții de stat, care iit fi fost chemată să se afirme pe o mare și înaltă linie istorică. Istoria de stat se reduce în India la un minim tocmai suficient spre a face cu plutință istoria spiritului, a spiritului care-și are drumut de, încercările, izbânzile și

căderile sale* Accentul se deplasează spre anumite aspecte ale vieții spirimale, spre cunoaștere, contemplare, spre salvarea din mrejele iluziei, spre nepăsare față de acțiune. Pont. TM istorie, perșii sunt un subiect mai puțin iar, rat. Câteva secole înainte de Alexandru cel Mare, perșii se afirmă exploziv, întemeind numai în e urs de câteva generații un imperiu ce se întindea de la Irid până la Marea Egee și până în Abisinia.

I >în clipa tâșnirii lor deasupra pragului istoric, perV<i dovedesc un puternic duh expansiv. Ei nu se și iese de război și aderă din tot sufletul la rosturi

< * ceri te prin luptă, prin acțiune, prin muncă. Dacă I. mxl tutui e văzut prin prisma cunoașterii și-a în raport cu lumea dată, ia perși totul orivk su. specia activismului și a unei aderări

— *condiționate!* a iun-e. Evident, aceasta *rai* înul. r-ii de *pu*. un că pentru perss tot ce e în *ar fi hun*. Nv; **h**. uniea poate să fie plină de r-uh „e rele, dar ea *treh Pe* >acută *hună* prxn acțime. Dintr-o asd: el de predispoziție liotărită și de intervenții active rezultă la perși tendința spre un maximum de istorie eminamente activă i de un profil material, spre o istorie secundată de **f** viață spirituală strict necesară ca sufletul să *nu* sucombe. Documentele ce ni s-au transmis sunt o îndestulătoare mărturie că perșii n-au nici pe departe nici imaginația, nici puterea speculativa, nici forța de concentrare interioară ce-i caracterizează pe inzi. În schimb, perșii sunt un popor **r**. u aptitudini istorice hipertrofiate. Expansiunea imperială ce depășea enorm hotarele firești alesubstanței lor etnice i-a expus pe perși la repezi înfloriri și la premature căderi. Spuneam că perșii manifestă o tendință de a privi totul prin prisma activismului, dar alături de această înclinare mai constatăm la ei și setea de a dramatiza totul. Ei dramatizează întâmplările cosmice ca și evenimentele omenești. Apetitul dramatic este congenital spiritului persan: concepția persană despre existență se configurează în jurul unui dramatism monumental și simplificat ce are loc între puterile binelui și puterile

răului. Toate puterile binelui pe de o parte, toate puterile răului pe de alta - fronturile sunt clare. Nu e posibil un amestec și niciun echivoc. Acestei înclinări dramatice i se adaugă și un incoruptibil optimism. Căci puterile binelui vor triumfa odată asupra puterilor răului. Atunci va fi sfârșitul lumii, și singur stăpânitor peste toate va rămâne binele. Să se observe însă că dramatismul persan, cosmic monumentalizat, e cu totul lipsit de „tragiccc: în ciuda tuturor vicisitudinilor, binele în cele din urmă va birui. În privința aceasta nu încapă nicio îndoială! Iată o certitudine care anulează orice cutremur tragic. Orice acțiune are pentru perși sensul unui monument integrat într-o luptă cu fronturi precise, în singura mare luptă, aceea dintre bine și rău, de proporții nu simplu omenești, nu simplu locale, ci universale. Toate acțiunile bune sau numai folositoare, chiar diurnele lucrări agricole de pildă, sunt înțelese de perși ca și cum ar avea înțelesul patetic al unei lupte cu puterile diavolului. Cu toate că perșii își dramatizează activismul pe o scară cosmică, sentimentul tragicului, atât de dominant la unele popoare europene, pare la ei extirpat. După concepția persană, nicio acțiune purtată alături de principiul binelui nu eșuează, oricare ar fi rezultatul imediat al acțiunii. Căci acțiunile, alături de principiul binelui, se adună, se capitalizează și contribuie astfel la triumful final, inevitabil, îmbucurător, și singurul care contează.

În mitologia persană, se conturează în prealabil această mentalitate. Astfel, unul din mituri ne vorbește despre zeul Yima, care în epoca de aur a fost protectorul patriarhal al omenirii. Despre domnia lui Yima se povestesc următoarele: „Epoca de aur a fost atunci când Yima strălucitul, cel bogat în turme, cel mai măreț dintre ființele pe care le lumina soarele, stăpânea peste oameni. Vietățile sporeau minunat, și făpturile se înmulțiră într-atât că Yima a fost nevoit să lățească de trei ori pământul ca să le facă loc. Sub domnia lui nu erau nici ger, nici canicule, nici bătrânețe, nici moarte; apa și plantele nu se uscau, și oamenii și animalele erau nemuritoare și veșnic tinere”.

Zeul Yima se găsește și la inzi. Dar la inzi el este mai ales un zeu al morții, câtă vreme la perși el apare ca domn al vieții terestre, ca protector al tinereții și al sănătății, care de dragul vietăților *lărgeste de trei ori pământul*. Acest mit al vieții fără boală și al tinereții fără bătrânețe și fără de moarte exprimă frumos și lapidar atitudinea afirmativă în

I așa existenței și optimismul expansiv al spiritului persan. Un alt mit fundamentai al perșilor ne vorbește despre lupta plină de peripeții și ca de basm dintre Atar, zeul focului, și balaur. Mitul prefigurează dualismul dramatic propriu concepțiilor care s-au declarat mai târziu ca alcătuirii caracteristice ale mentalității persane. Firește că această menta Ktate s-a lămurit în chip desăvârșit deabia în doctrina lui Zarathustra.

Când a trăit Zarathustra, profetul persan, nu se știe cu precizie. Viața lui a fost datată între anii 1.000 - 600 î.Hr., rămânând mai probabilă o datare ce se apropie de anul 600. Concepția lui Zarathustra are un fond dualist. Lui Ahura Mazda, domnul înțelepciunii (Ohrmazd), i se opune spiritul răului, Angra-Mainyu (Ahriman). În general, învățătlira lui Zarathustra e străbătută de o supremă pasiune a veracității. Nu numai Ohrmazd e un dumnezeu al adevărului, ci și Ahriman, zeul suprem al răului, și cu aceasta al minciunii, se dovedește a fi de bună-credință în lupta pe care el o poartă împotriva binelui și a luminii. Ahriman s-a angajat în luptă mai mult datorită unei rătăcirii a spiritului său, sau fiindcă el nu știe care e binele, crezând chiar că binele e de partea sa. Această veracitate și etică a bunei-credințe, atribuită de perși chiar și lui Ahriman, împrumută un aer de noblețe războiului universal. Ohrmazd e desigur, în primul rând, creatorul lumii. Dar perșilor le convine să sublinieze mai ales calitatea sa de păstrător și de judecător al lumii. Domnul înțelepciunii și al luminii apără clipă cu clipă rânduielile universului de poftetele lui Ahriman, care cu cetele sale stă la pândă ca să cotopească lumea. Ahriman este acela care aduce în lume sterilitate, boală, păcat și moarte. Ohrmazd

își exercită puterea în lume emițând energii luminoase a căror întruchipare mitologică sunt îngerii. Grație acțiunii lui Ohrmazd prin trimișii săi, sfințenia în lume sporește neconținut. La urmă, când Ohrmazd înfrânge pe Ahriman, va avea loc o înviere a tuturor morților. Ohrmazd va judeca faptele tuturor, dând unora intrare în împărăția sa dialană, iar altora osânda focului. Fiindcă vorbeam despre sfințenia care cu ajutorul emisarilor nemuritori ai lui Ohrmazd sporește necurmat în lume, însemnăm că sfințenia are la perși o semnificație cu totul aparte. Ea nu prea are nimic comun cu sfințenia ascetică atât de prețuită în India! Iică o dată, între perși și inzi se impune o comparație prin opoziție. Sfânt este la perși tot ce promovează existența în lume, câtă vreme pentru inzi sfințenia coincide cu negarea lumii și cu retragerea din ea. Pentru perși, viața fertilă și fecundă, *cu* mulți urmași, e sfântă, bogăția materială e virtute; sărăcia, când e din vina cuiva, este socotită drept viciu și păcat. Munca agricolă e sacră: „Cine seamănă grâu seamănă sfințenie”, așa e scris în *Zend*” *Avestay* biblia perșilor. Lenea, sterilitatea, lipsa de copii, boala sunt păcate ca și minciuna și orice faptă rea. Se remarcă în mentalitatea persană în general ca un fel de *osmoză* între toate aspectele pozitive ale existenței; astfel, binele moral ia o înfățișare fizică de lumină, de sănătate, de fericițitate; iar viața materială, bogăția, fecunditatea, sănătatea la rândul lor au un aer etic și fac împreună un front moral. Sănătatea fizică e socotită ca o virtute morală, iar virtutea morală e privită ca sănătate. Natural că și aspectele negative ale existenței se solidarizează într-o similară *osmoză* generală – metehnele organice, boala, moartea sunt efecte de-ale diavolului, ca și întunericul fizic; și toate acestea împreună iau o înfățișare de păcate în sens moral. La rândul său, orice păcat de natură morală e privit ca rezultat al unui fel de boală sau al întunericului fizic. Însuși Ohrmazd are în esență înfățișarea sănătății cosmice, câtă vreme Ahriman e ca o boală cosmică. S-ar putea spune că doctrina lui Zarathustra are un profil biologic, dacă biologicul îl prelungim până în regiuni morale. Deoarece

toate aspectele pozitive ale existenței se confundă osmotic, se poate spune că pentru perși nu există o ierarhie a acestor aspecte sub forma unor valori mai mult sau mai puțin preferate. Mulțimea urmașilor, fecunditatea, e prețuită ca și faptele morale, și la fel cu sănătatea sau cu bogăția individuală. Toate stau în slujba lui Ohrmazd, prin urmare toate sunt deopotrivă de bune, prin toate sporește capitalul de sfințenie în lume, prin toate se promovează triumful final al lui Ohrmazd, domnul luminii.

Mitologia și cosmologia *Zend-Avestei* ne spun că toate ființele lumii noastre, ca și ființele și puterile regiunilor nevăzute, se împart în două grupuri: unele fac oastea lui Ohrmazd, celelalte oastea lui Ahriman. Ohrmazd luptă pentru întronarea în lume a împărăției sale dumnezeiești. Sfârșitul tuturor lucrurilor se declară ca o catastrofă ce precedă triumful împărăției lui Dumnezeu. Concepția persană despre istorie și despre viața de stat se integrează perfect în această cosmologie dualistă și în această eshatologie optimistă. Statul persan e socotit ca stat al lui Ohrmazd și drept cel mai strălucit mijloc de luptă pentru întronarea împărăției lui Dumnezeu. Statele dușmane ca și popoarele lor sunt, natural, aliatele lui Ahriman. Astfel pentru perși a lupta împotriva vrăjmașilor înseamnă a colabora la expansiunea lui Ohrmazd în lume... Viața de stat cu toate muncile și toată lucrarea uneltelor, istoria cu războaiele au pentru perși o direcție și o finalitate eshatologică. Prea puțin preocupați de problemele sufletului, de soarta individuală, perșii gândesc în planul biologic și material al lumii chiar și atunci când ei se afirmă ca energii etice. Perșii gendesc în dimensiuni uriașe cu o forță granitică, în perspectiva viguroasă și optimistă a unei eshatologii tonice ca sănătatea însăși. Perșii cugetă masiv, în blocuri, și au o simțire virilă. Evitând frăgezimile gândului, ci nu-și prea nuanțează și nici nu-și complică problematica spiritului. Se constată de altfel de-a lungul veacurilor lor de istorie un pronunțat conformism. Problematica religioasă, complicată aiurea prin gândire particulară și prin sentimente individuale, nu

are un prea prielnic teren printre perși. S-ar putea spune că la perși religia este o chestiune de conștiință colectivă. Iar pe temeiul celor arătate mai înainte, s-ar putea preciza că religia este la perși conștiința colectivă că omul trebuie să fie un aliat politic, ca să zicem așa, al lui Dumnezeu. Cine nu gândește în cadrul acestui obștesc conformism e tratat ca și cum ar fi atins de boala cosmică.

MĂSURĂ ȘI EXTAZ

Țara din care aveau să facă unul din leagănele spiritului uman, grecii vechi și-au ocupat-o, e precum se știe, în cursul celui de-al II-lea mileniu î.Hr. Ei au avut norocul să găsească aici o străveche cultură: cultura miceno-cretană. Sub raport pur informativ, nu facem decât să redăm rezultatul convergent al tuturor lucrărilor de preistorie și de arheologie când spunem că această cultură miceno-cretană se datora unei populații care nu era deloc înrudită din punct de vedere rasial cu semințiile ariene ale năvălitorilor. În cultura miceno-cretană găsim cele mai vechi motive mitologice și cultice nesățios asimilate de geniul semințiilor grecești. Arheologii au reconstituit în parte inventarul acelei culturi. O panoramă arhaică se perindă prin fața noastră. Culte orgiastice, cu preotese stranii ținând șerpi în mână, ritualuri ce aveau loc în peșteri închipuind sânul matern; feminine divinități ale vegetației. Cultura miceno-cretană se caracterizează printr-o abundență uluitoare de zeități feminine și desigur printr-o mitologie încă neclarificată, populată de ființe himerice, fantastic compuse din toate motivele, pe care regnul animal le oferea imaginației.

E vorba despre ființe alcătuite din fragmente în devălmășie, după modelul acela, mai cunoscut nouă tuturor, al sfincșilor, cu membre împrumutate de la mamifere, reptile, păsări și om. De la aceiași arheologi, aflăm că cele mai multe dintre zeițele care apar în panteonul homeric ar avea câte un prototip miceno-cretan. Se prea poate ca aceasta să fie adevărat, cum foarte verosimil este de altfel că și mulți dintre zeii panteonului grecesc sunt moșteniți odată cu inventarul unei culturi mai

vechi sau cel puțin de împrumut. Nu mai e pentru nimeni o noutate că Dionysos era un venetic de obârșie tracă, dar prea puțin se știe că și un zeu care a devenit grecesc prin excelență, ca Apollo, este originar din Licia. Un Nietzsche, un Spengler, când au purces la caracterizarea spiritului grec, au ales tocmai numele acestui zeu vorbindu-ne despre formele apolinice ale culturii grecești» Istoria își are ironiile ei. Fapt e că Apollo, zeu de origine liciană, nu mai departe decât la Homer este încă socotit dușmanul cel mai grozav ai grecilor. Acest lucru ne face să ne întrebăm dacă nu cumva, pentru caracterizarea ilustrativă a spiritului grecesc, ar fi fost mai potrivit un alt personaj divin decât Apollo, care te miri cum și de ce s-a trezit într-o bună zi grec prin adopție. Sigur e că Zeus este o divinitate pe care grecii au adus-o cu ei din nordul mai plin de nori al obârșiei lor. Zeus, care se luptă cu înaintașii săi monstruoși și cu titanii, făcând din haos un cosmos, ni se pare că rezumă în ființa sa, cu minunate virtuți de sinteză plastică și mitică, trăsăturile cele mai caracteristice ale spiritului grec. Dar toate acestea fie spuse ca o remarcă în paranteză.

Rămâne totuși o altă nedumerire ce trebuie limpezită. Dată fiind substanța masivă pregrecească sau străină a mitologiei homerice, se pune întrebarea: În ce constă originalitatea mitologiei grecești? Rezultatele de mare probabilitate ale cercetărilor științifice cu privire la originea divinităților homerice ar putea desigur să ne tulbure un moment. Dar nu mai mult decât un moment. Se poate să fie adevărat că cele mai multe divinități homerice sunt de origine negrească, dar acestui rezultat îi putem opune afirmația că gândirea mitică nu se reduce la așa-zisele motive. Indiferent de valabilitatea ei, gândirea mitică înseamnă în primul rând plăsmuire și fabulație plină de profunde și secrete semnificații. Dar patrimoniul mitologic al populațiilor pregrecești ne este tocmai sub acest raport prea puțin cunoscut. Nu-i exclus ca geniul grec care a atins o întâie culme în epopeile homerice să fi asimilat, pe unde a trecut și pe unde a ajuns, motive mari

și mărunte - și mai ales de la miceno-cretani. Constatarea unor izvoare nu reprezintă însă pentru noi o ispravă ce ar putea să ne sperie, căci întrebarea decisivă este și rămâne: Ce a făcut geniul grec din aceste „motive”? Ce importanță au izvoarele alături de împlinirea epocală, alături de evenimentul de unică plenitudine istorică ce s-a declanșat prin noua așezare grecească? Deodată cu poemele homerice, apare în istoria lumii o cultură care se impune printre toate celelalte prin singularitatea sa de stil. Această magnifică unitate de stil se desfășoară în creații excepționale de la Homer și Hesiod până la Platon și Aristotel, de la Homer la Fidias și Sofocle, și până la cei ce au clădit templele Acropolei. Sub semnul lui Zeus, grecii transformă toate motivele mitologice de împrumut potrivit unei matrice stilistice a lor. Grecii își creează un Olimp și un panteon purtând pecetea spiritului lor, care este al lor și numai al lor. Zeus, care fusese la început un zeu al norilor și al furtii, devine mai târziu și zeul ordinii cosmice, al legilor, al rânduiei și al tuturor normelor impuse fapturilor muritoare și nemuritoare. În numele lui Zeus, poporul grecesc a făcut ordine și în timpul reminiscențelor mitologice adoptate prin unestecul cu autohtonii miceno-cretani. Procesul de amestecare dar și de limpezire ce s-a declanșat în sufletul grec poate fi drastic ilustrat prin cazul zeiței Hera. Se prea poate ca zeița Hera să îi fost de origine miceno-cretană, dar atunci ea avea cap de vacă; în zeită de înfățișare umană, în tip feminin ideal conturat, ea se transformă numai datorită imaginației grecești.

Să procedăm însă la o scurtă caracterizare a mitologiei homerice în perspectivă stilistică. În ansamblul ei, mitologia homerică se desfășoară într-o lume de orizont închis, este populată de divinități antropomorfe, și ni se înfățișează sub forme tipic idealizate. O comparație cu alte mitologii reliefează aceste particularități. Astfel, de pildă, mitologia miceno-cretană abundă în alcătuiri fantasmagorice la care participă cu tributul lor de forme animalele de toate clasele: om, reptile, păsări, mamifere.

Modul mitologic al ființelor compuse prin aditie de fragmente disparate este aici dominant. Încuviințăm că și în mitologia greacă se găsesc plăsmuiri de ale imaginației ca centaurii și faunii, dar de astă dată compunerea aditivă din fragmente disparate e mai puțin furibundă, iar ființele himerice nu reprezintă niciodată divinități principale; diimpotrivă, ele sunt cel mai adesea de-abia tolerate; în lumea cârmuită de Zeus, ele sunt zeități suspectei figuri de haos, de locuri întunecate de ale naturii echivoce. Marii zei și strălucitele zeițe au înfățișare declarat umană în sensul unor tipuri ideale, iar apariția lor excepțională sub forme animale este (doar epifanie., mască, existență improprie. Zeii homerici au o genealogie, o naștere, o creștere, dar? odată ajunși în zenitul vieții, ei rămân neschimbați și nemuritori. Oprirea în zenitul vieții, permanentizarea în stadiul deplinătății, este desigur un particular aspect al modului divin închipuit de greci. Această biologie idealizată este prop>de antropomorfismului grecesc. Imaginația acestui popor a creat chiar o fiziologie și anatomie divină. Prin vinele zeilor curge un minunat echivalent al sângelui, substanța *ichor*. O mitologie preponderent antropomorfă găsim în general la popoarele ariene: la inzi, la vechii germani, la străvechii slavi. Stilul acestor mitologii antropomorfe diferă însă. La inzi, antropomorfismul nu se exprimă în forme umane tipic idealizate, ci în formeumane elementarizate ca să illustreze mari puteri impersonale. În mitologia inzilor, ne mai inițâmpină și forme umane cu membre multiplicate, zei principali înzestrați cu mai multe capete, cu mai multe perechi de brațe. Atare monștri, respinși de panteonul homeric, circulă la greci doar în Hades sau prin tenebrele haosului. La slavii străvechi, zeul principal despre care ne-au mai răncias unele șterse urme era reprezentat de așijder ea antropomorf, dar cu patru capete; era zeul care vedea spre toate zările spre cele patru puncte cardinale. Spre a nu curma comparația, ne putem opri și la mitologia nordică germană, unde antropomorfismul este de asemenea stăpânitor. Dar zeii sunt acolo figuri umane

individualizate, de multe ori mătăhăloase, desfigurate și dizgrațioase ca natura însăși. Zeii trăiesc îndelung prin veacuri, nu sunt însă nemuritori. Puterile naturii, puterile vieții apar mitizate sub forme accidentale, imitând contururile întortocheate ale lumii văzute. Să reținem că geniul grec ocolește în plăsmuirile sale atât figurile umane cu membre multiplicat, cât și formele umane accidentale, și stăruie cu seninătate în preajma formelor tipic idealizate. Comunitatea zeilor greci se găsește pe un munte cu o cetate minunată-Olimpul. De acolo conduce Zeus, domnul zeilor, toate rosturile comunității. Dar sunt zeii în adevăr zei, sau numai niște oameni la puterea a doua? Întrebarea nu e nelaloc, căci Zeus are de multe ori neajunsuri de domnie din pricina deselor certuri ce se ivesc între supușii săi, printre care se furișează meschinăria, vanitatea, viclenia, înșelăciunea. Și dificultățile sunt fără leac. Orice observator, cu oricât de ușoare înclinări moraliste, va fi ispitit să vadă în acest aspect al vieții olimpice o contradicție față de tendința spre idealizare ce se atribuie geniului grec. E drept că grecii idealizează formele și atributele zeilor, mai ales cele biologice și intelectuale; din punct de vedere moral, zeii sunt însă închipuiți ca și cum ar fi supuși celor mai omenești slăbiciuni. Sub influența ideilor creștine, lumea a ajuns să se mire că grecii s-au dedat unei imaginații atât de ireverențioase. Din parte-ne, nu vedem nicio pricină de uimire, căci aptitudinea de idealizare în limitele tipurilor nu se contrazice deloc pe sine însăși prin aceea că atribuie zeilor diverse slăbiciuni omenești. Pentru felul grec de a gândi, cusururile atribuite zeilor sunt pur și simplu esențe umane. Toate însușirile care fac împreună tipul uman sunt pricite drept inerente naturii și existenței; ele nu se pot trece cu vederea, ele nu pot fi escamotate sau negate, ele există în chip necesar. Vanitatea, spre a da un exemplu, era, pentru felul grec de a vedea lucrurile, o trăsătură tipică a existenței umane, deci inevitabilă, chiar și atunci când e vorba de zei, căci procesul de idealizare a zeilor se menținea în forme și în limite tipic umane.

În afară de credința în zei, mai există și un al doilea factor care joacă un rol nu lipsit de interes în religiozitatea greacă, și anume credința în *fatum*, în *moira*. Ursita sau *moira* este ca o putere impersonală ce stăpânește în toate și peste toate. Fiecare muritor își are partea sa de *fatum*. Din credința aceasta nu urmează totuși că grecii ar fi fost niște ființe prea grav atinse de fatalism. În adevăr, individul grec se pare că nu se simțea supus *moirei* până în cele mai neînsemnate acte cotidiene ale sale sau în toate măruntele evenimente ce i se puteau întâmpla, în care se amesteca sau în care era amestecat. *Moira* pare mai mult o mare „linie a vieții” care leagă manifestările și întâmplările cu adevărat esențiale ale vieții unui individ, un vast profil desfășurat într-un timp dat al biografiei individuale. Și „linia” permitea după credința grecului un oarecare joc de fapte, corecturi, aproximații.

Mai este și un al treilea factor ce intră în componența oricărei religii, acela al credințelor cu privire la moarte. În privința aceasta, e de reținut că grecii nu se gândeau la moarte decât cu sfială. Moartea era pentru ei împărăția umbrelor, o semiexistență. Grecii afirmau viața în orizontul închis în cosmosului și în formele ei tipic idealizate, **1.** xpresia mitologică a acestei atitudini afirmative era imaginea aurită a Olimpului. Atitudinea își avea însă și un revers, nu mai puțin real. Viața grecului este însoțită și de o incontestabilă melancolie. Prezența morții în lume, ca semiexistență, ca umbră neînchegată, îi făcea pe greci tributari unui permanent regret. Regretul era alimentat de gândul că viața dată, cu posibilități de înfrumusețare ideală, nu este veșnică. Melancolia greacă seamănă cu a adolescentului; ea e ca un subton statornic al sufletului, în fond însă un simplu revers al unei prea mari îndrăgiri a vieții. Melancolia e reversul ei în mării chiar și atunci când grecul, cu sângele răcorit de un val liric, spune că cel mai mare bine pentru om ar fi să nu se nască.

Religiozitatea omului homeric constă în credința că rostul omului se împlinește în lume, iar nu dincolo de ea, adică în lumea aceasta dată, care este și spațiul zeilor.

Omul homeric crede că zeii intervin distant familiar, dar destul de omenește, în treburile omenești. El are credința neapăsătoare într-un *fatum* care poate fi ușor corectat prin intervenția zeilor. Moartea nu joacă niciun rol în realizarea menirii omenești ca atare, căci ea e semi existență, umbră. Totuși, sentimentul profund al morții subliniază și dă o tonalitate foarte complexă afirmării vitale grecești. În spațiul mărginit intramundan, oamenii se simt conlocuitori cu zeii, într-un fel de familiaritate ierarhică cu ei. Zeii se amestecă în luptele dintre oameni, dar nu din fanatismul ce susține adversități și tovărășii în vederea unor mari ținte eshatologice, ci, așa numai, rugați și nerugați, mai mult de dragul glicevilor și într-un pronunțat doli de clică. În orice caz, rostul omului culminează în viața aceasta terestră care trebuie înnobilită și înfrumusețată prin puterile omului și ale zeilor.

Religiozitatea omului grec se mișcă așadar în albia condiționată de stilul întregii sale vieți spirituale. Adevărat e că uneori prinde grai și substratul autohton sau sufletul infiltrat de aiurea, cu înclinări pronunțate spre tot ce e misterios. Spre ce anume? Spre magic, spre gânduri care se referă la moarte, la nemurire, la felul de viață de după moarte. Spre emisfera întunecoasă a existenței, spre divinitățile subterane sau ale vegetației cârmuite de puterile obscure ale pământului și, de asemenea, spre puteri transcendente care depășesc orice formă mundană. Spiritul grec are, datorită stilului său, darul de a ține în frâu toate înclinările de natura aceasta, de a le atenua, tolerându-le doar la marginea vieții. Nu e mai puțin adevărat că înclinările acestea persistă prin epoci trecând ritmic prin inopinate stingeri și prin neașteptate recrudescențe. Grecul este un spirit al normelor tipice, dar undeva într-un ungher de suflet el își încuviințează și un obscur interes spre misteriosul ce depășește orice normă. Nu e vorba aici numai de înclinările dionisiace, de cultivarea beției orgiastice și a extazului fioros, ci și de ciudatele aplecări spre ritualurile misterice care prefigurează o existență bănuită superioară postmortem,

spre ritualuri care pregătesc, spune-se, nemurirea. Darurile clarviziunii, divinația, telepatia, hipnoza, transa și alte fenomene parapsihologice și metapsihice erau cunoscute, cel puțin sub raportul efectelor lor, și în popor, în afară de anumite cercuri ce se inițiau întru cunoașterea lor, și care întrezăreau în atare fenomene puțința omului de a avea un contact cu puteri supranaturale. În veacul î. l. vi-lea î.Hr. **y** asemenea interese tenebroase au luat un caracter torențial în orfism. Dar aceste /arii înclinări erau iarăși zăgăzuite spre a fi uneori lomesticite sau total asimilate de gândirea greacă; um ne-o dovedesc cu strălucire un Pitagora, un [Ieraclit și, mai presus de toți, un Platon. Datorită geniului acestuia din urmă, spiritul grec înregistrează unul din cele mai falnice triumfuri, și anume nu eliminând motivele negrești, ci dimpotrivă, integrând acestea unei viziuni grecești. Platon a împrumutat enorm de la alții, dar a transformat totul. Momentul fusese unic și de o înălțime olimpică. Mai târziu, în secolele care flanchează de o parte și de alta apariția creștinismului, gândirea și religiozitatea greacă ajung din nou în atingere cu motive străine. Sub semnul sincretismului, gândirea și religiozitatea greacă se amestecă, atinse parcă de febra unei universale logodne, cu felurite alte doctrine, cu mitologii asiatice, palestiniene și africane, cu cultele și învățăturile de tip orfic care reapar la lumina zilei după ce fuseseră secole în șir patrimoniul subteran al unor secte repudiate. Filosofia greacă, maleabilă, odată pornită pe calea concesiilor, ia o înfățișare fantastică, stranie, barbară, chinuită, înfierbântată. Toate extremele stau alături și toate miturile se întrepătrund, diluându-și profilurile până la incertitudine, ca să dea în cele din urmă drept rezultat variatele învățături și ritualuri" gnostice. În spațiul acestei flore excesive, oarecum de seră, al sistemelor sincretisme, înregistrăm însă la un moment dat încă o ultimă și grandioasă biruință grecească. Acest triumf este neoplatonismul lui Plotin (205 - 270 **p. Chr.**).

Opinia curentă vede în Plotin pe genialul mistic al

păgânismului, care s-a întâmplat să aibă o imensă înrâurire și asupra misticismului creștin, cu osebire asupra lui Dionisie Areopagitul. Există însă misticism și misticism. Să ne dezobișnuim de a vedea în toate misticismele una și aceeași buruiană. Chiar numai exterior privind lucrurile, observăm că la Plotin, de pildă, stările mistice apar doar ca o încoronare a unei opere de severă gândire și de aprig discernământ, care se menține în foarte clare forme grecești, ceea ce este cu totul uimitor dacă facem o comparație cu celelalte produse ale timpului. Plotin reușește întâia oară să integreze filosofia lui Platon în semnificații metafizice mai vaste. Ca o supra existență el recunoaște Unicul. Unicul mai presus de orice atribute și categorii. Din acest Unic, ca principiu și supra existență divină, derivă totul prin emanații succesiv degradate. Din Unicul supracategorial emană logosul, care ar corespunde ansamblului unitar al ideilor platonice. Logosul e o copie nu tocmai perfectă a Unicului. Prin logos, Unicul porcede a se diversifica sub modul multiplicității. Din logos la rândul său emană sufletul lumii sau demiurg. Prin alte derivate se ajunge apoi la materialitatea concretă a lumii. Procesul cosmogonic ar reprezenta așadar un proces de fatală decadentă, emanațiile fiind copii din ce în ce mai imperfecte ale Unicului suprem. Ce rost are omul în acest univers făcut după chipul și asemănarea unei uriașe scări descendente? Menirea omului ar fi să urce din nou panta decadentei, să caute drumul înapoi, să se facă pe cât cu putință asemenea cu Unicul, cu Dumnezeu. O atare asemănare sau chiar o uniune cu Dumnezeu nu este un simplu deziderat teoretic; starea aceasta omul o poate realmente ajunge, după părerea lui Plotin, nu numai după moarte, ci și în viață, în așa-zisele stări de extaz. Condiția prealabilă a stărilor de extaz este natural liesăvârșirea morală, lepădarea progresivă a omului de emanațiile imperfecte ale materialității, adică desăvârșirea dobândită prin viața ascetică. Lui Plotin îi era rușine că are un corp, și cea mai înaltă aspirație a sa era extazul. Starea mistică de unire cu Dumnezeu omul o ajunge deci printr-un treptat

urcuș din lumea materialității în lumea ideilor, și de aici apoi la existența Unicului. Iată-ne în fața întâiului misticism metafizic de înfățișare greco-europeană. Spre a înțelege ce înseamnă acest lucru, e necesar să comparăm misticismul lui Plotin cu formele misticismului asiatic, mai ales indic. În doctrina brahmanică, uniunea omului cu principiul divin de natură impersonală este dată din capul locului: omul nu trebuie decât să se realizeze pe plan de conștiință, prin adevărată cunoaștere – un fapt *eo ipso* dat ca fapt fundamental al existenței. Potrivit concepției brahmanice, omul e chemat să înlăture doar iluzia că nu ar fi una cu Dumnezeu. Procesul mistic nu reprezintă aici un adaos esențial la o situație în sine deficientă a omului, ci constă numai în înlăturarea unui factor care tulbură vederea clară a unei ecuații date. Omul e în prealabil salvat, fiind una cu Dumnezeu; el nu trebuie decât să ia act de aceasta. Natural că înlăturarea iluziei care acoperă situația fundamentală implică îndelungă meditație și purificare lăuntrică. Starea de identitate cu Dumnezeu, fiind o stare *de facto* și în același timp fundamentală, poate să devină și pe plan de conștiință o stare permanentă, cel puțin pentru asceții care au izbutit să destrame păienjenişul iluziei. Misticismul lui Plotin, oricât s-ar r afirmat că e de origine asiatică, denotă prin toată înfățișarea sa că n-a putut să apară decât în climatul spiritual în care realmente s-a ivit. În filosofia lui Plotin, omul nu este identic cu Dumnezeu, ci o copie alterată, exterioară, periferică, ceva degradat. Starea de unire cu Dumnezeu nu este prin urmare ceva în prealabil dat, ci evident un adaos la o situație dată, un rezultat datorită căruia omul se întrece pe sine însuși sau efectul unei transformări substanțiale, izbânda unor eforturi umane care pun în mișcare și în prefacere însăși natura omului. Extazul uniunii, fiind o depășire atât substanțială cât și cognitivă a omului, nu poate să fie ceva permanent; extazul e doar un moment fericit de atingere, o stare excepțională de limită rar atinsă de muritori! Plotin mărturisește că el însuși nu a fost oaspetele extazului decât de vreo patru ori

în viață. Raritatea sau intermitența de febră a extazului mistic stă la Plotin în directă legătură cu concepția sa despre intervalul ce desparte pe om de Dumnezeu, despre panta anevoioasă ce trebuie urcată până la principiul unic. Distanța pusă între Dumnezeu și om nu este însă la Plotin decât o colaterală a concepției grecești despre realitatea ideilor – ideile nu sunt simple iluzii cum ele sunt pentru inzii brahmanici. Pentru greci, Ideile sunt factori cosmici înzestrați cu cel mai răspicat accent existențial! Ideile există, fie în cer, fie în lucrurile concrete. De unde urmează că grecul, chiar și atunci când ajunge la concepția unui principiu unic mai presus de categorii, nu se poate hotărî să dizolve în acest principiu unic Ideile, ca niște statui de bronz într-o apă tare. Năzuința de a vedea pretutindeni „tipuri”, o trăsătură structurală a spiritului grec, a făcut cu neputință o asemenea dizolvare totală a ideilor. Astfel, misticismul lui Plotin, departe de a fi identic cu cel asiatic, ia o înfățișare articulată pe măsura stilului grec și a determinantelor categoriale care condiționează acest stil. Adevăratul grec nu va fi niciodată părăsit de simțul formelor homeric-platonice; el va trăi într-un orizont limitat, populat de tipuri ideale plastice și statice, iar când s-ar întâmpla să ajungă până la o concepție mistică, de uniune a omului cu principiul divin, adevăratul grec va înțelege starea mistică numai ca o stare excepțională, ca rod înalt și dificil al vieții omenești ce se depășește pe sine însăși pentru o clipă.

La Plotin găsim unul din simbolurile cele mai frecvente ale misticismului: simbolul luminii. În starea de extaz, Plotin se simte pe sine însuși în strălucirea unei lumini transcendente. Plotin spune: „Nu se știe de unde a venit lumina, din afară sau dinăuntru, și când a încetat; zici: a fost așadar înăuntru și totuși nu înăuntru. Nu trebuie să întrebi de unde a venit; nu există un «de unde», căci nici nu vine, nici nu se duce, ci apare și dispăre. De aceea, nici nu e nevoie să o silești, ci trebuie să aștepti liniștit până ce se ivește și să te pregătești pentru a o vedea, cum ochiul așteaptă răsăritul soarelui”. Lumina ca

simbol al stării extatice, lumina simțită de muritor ca o beție cerească, este mai ales un simbol dominant în mistica din preajma Mediteranei. De acest simbol nu se uzează cu aceeași stăruință în misticismul brahmanic și nici în cel budist, extazul fiind acolo circumscris mai frecvent prin simbolul liniștii interioare, al tăcerii, al încetării vieții, al golului, al negativului.

Misticismul e un termen uzual pe deplin conturat. Misticismul este considerat ca doctrină a stării dt; uniune cu Dumnezeu, de confundare a omului; u absolutul. S-a crezut că în stările mistice, fiind vorba de o reală unire sau de un real contact cu absolutul, misticismul trebuie să fie totdeauna în chip necesar unul, în ciuda diferențelor de limbaj în care este înveșmântat. Contrar acestei opinii, sprijiniți pe istoria spiritului ca și pe un examen mai atent al modurilor, noi arătăm dimpotrivă că nu există un misticism uniform, ci o serie de miticisme de o impresionantă varietate de spin?... Două sunt cauzele acestor variații ale misticismului. Mai întâi, în pofida tuturor pretențiilor sale net declarate, misticismul nu reprezintă niciodată o unire reală a onilului cu absolutul; și al doilea, ca orice altă manifestare a spiritului uman creator, misticismul apare inevitabil și totdeauna structurat în chip stilistic. Estompând demnitatea ci vină a misticismului, nu facem decât să spon n demnitatea sa umană.

MINUNEA GENERALIZATĂ

La îndemnurile Arhanghelului Gavriil, Mohamed (570 - 632 *p. Chr.*), păzitorul de cămile, a întemeiat islamul. Naivul, fantastul, analfabetul păzitor de cămile fusese cotropit, fără să știe cum și de ce, de o credință pentru care la început era privit cel puțin cu nedumerire, dacă nu cu îngrijorare, chiar de ai săi. Mohamed credea că a fost ales să fie centrul unor procese de revelație divină. Imaginația lui palpita într-un orizont în care înfloreau minunile. „Revelațiile” sau „coranele” ce se făceau prin el, el se simțea îndrumat să le comunice neapărat și cu orice risc semenilor săi. Cu un instinct uimitor, Mohamed a

ghicit că forma coranelor trebuia să fie solemnă, magică, și a dibuit-o în descântecele arabe cu proza lor înălțată și rimată. Astfel îmbrăcate, coranele trebuiau să creeze o atmosferă de vrajă. Mohamed însuși s-a recomandat cu argumente și jurăminte seminției sale ca o minune ce a fost hotărâtă să aibă loc în sânul poporului arab, căci Dumnezeu l-a ales pe el ca „organ” al coranelor, deși el nu era decât un biet servitor, un biet păzitor de dobitoace, fără carte, un neștiutor în toate privințele. În esență, revelația divină ce se rostea prin el știm că nu era prea originală. Dar lui Dumnezeu nici nu i se cere să fie totdeauna original și inedit. Învățătura în preajma căreia se închegau coranele semăna mult cu cea mozaică și persană, având și unele infiltrații creștine. Sfârșitul lumii, învierea morților, răsplata și pedeapsa pentru faptele omenеști alcătuiau, cât privește partea de viziune, nucleul mesajelor sale bolborosite cam enigmatic. Odată, când vorbea despre învierea morților, cineva din auditoriu, mai sfântos sau mucalit, explica batjocoritor că acest lucru e o prostie. Dar Mohamed a știut să răspundă că învierea morților, oricât de imposibilă ar părea, nu este o minune mai mare decât creșterea plantei din sămânță sau decât plămădirea plodului în sânul matern. Ceea ce nu înseamnă o diminuare a calității de miracol ce revine învierii. Răspunsul lui Mohamed voia mai curând să spună că răsărirea plantei din sămânță și plămădirea plodului în sânul matern sunt minuni tot așa de mari ca și învierea morților. Cu alte cuvinte, făcând apropierea între un foarte cunoscut proces organic și învierea morților, Mohamed nu intenționa deloc să reducă învierea morților la niște termeni de știință naturală, ci dimpotrivă el rostea un gând sau o presimțire că în esență și cele mai naturale lucruri sunt tot minuni. Islamul respiră de fapt într-o atmosferă de minune generalizată. Minunea nu este excepționalul față de o ordine firească a lucrurilor, ci tot ce se petrece are calitate de minune. Acesta trebuie să fi fost sentimentul difuz și popular din care s-au născut atât islamul ca atare, cât și filosofia și mistica acestuia. Vom vedea cum o

întreagă gândire filosofică va ridica faptul *firesc* la rang de „miracol”.

Succesul rapid, de avalanșă, al mișcării islame ar fi greu de explicat dacă nu s-ar ține seama de credința promotorilor ei: prin coranele lui Mohamed s-a pronunțat cea mai însemnată și cea mai răspicată din toate revelațiile lui Dumnezeu. Mohamed însuși, ca și conducătorii ce i-au luat succesiunea, cer „supunere” necondiționată din partea oricui, căci față de valoarea în sine a revelației divine totul cade pe al doilea plan, și libertatea conștiinței nu mai contează. De unde și dezideratul silniciei sângeroase. Coranele trebuie impuse chiar cu forța. Războiul sfânt pentru pătrunderea, transmiterea și instituirea coranelor apare credincioșilor ca un drum, ca o metodă aprobată de Dumnezeu însuși.

Unul din punctele cele mai interesante ale islamului este acela cu privire la lipsa de însemnătate a individului în sine. S-ar părea că Dumnezeu islamului gândește și calculează numai cu masele, cu semințiile, cu neamurile, dar nu cu indivizii. De fapt, la învierea morților, fiecare individ învie ca membru al unei seminții, al unui neam, iar în fața tronului lui Dumnezeu se prezintă „neamurile”, nu inșii izolați. Coranele sunt înțelese ca un apel făcut de Dumnezeu lui Mohamed către semințiile arabe alese să răspândească în lume învățătura și să realizeze islamul. Ceea ce se cere așadar nu numai individului, ci întregului neam islamic, este un activism până ia violență pentru expansiunea în lume a coranelor în luptă cu necredința sau în luptă cu credințele care nu sunt revelații așa de desăvârșite precum cele făcute prin Mohamed. Răsplata din urmă pentru acest soi de fapte va fi participarea după moarte și după înviere la plăcerile fără secătuire din grădinile populate de toate splendorile lui Dumnezeu – care plăceri sunt închipuite de Mohamed la fel cu cele mai obișnuite plăceri pământești de care se bucură trupul cu toate simțurile, dar de proporții mult mai mari și de o durată veșnică.

Religiozitatea islamă apare îndeosebi ca sentiment de

supunere a voinței și sufletului omenesc la ordinea imprevizibilă dorită de voința, în fond arbitrară, a unui Dumnezeu care el însuși nu este legat de nicio lege, deoarece modul său de a se manifesta este mai mult acela al miracolului generalizat.

Filosofia islamă s-a îngrijit firește să sublimeze și să subtilizeze multe din imaginile izvorâte din imaginația cam înfierbântată a lui Mohamed care, fiu din popor, a vorbit pentru popor. Dar și cea mai abstractă filosofie și chiar misticismul islam, în ciuda înaltelor lor calități spirituale, se vor resimți totdeauna de dogoarea simbolurilor născocite de imaginația lui Mohamed.

Despre gândirea teologică și filosofică cât și despre intuițiile mistice ale islamului nu se știe în Europa decât prea puțin. Concurența seculară dintre islam și creștinism a făcut pe gânditorii medievali europeni să desfigureze tot ce aparținea islamului. De multe ori, acești gânditori n-au fost nici destul de subtili ca să urmărească arabescurile foarte abstracte ale gândirii islame. Cercetătorii europeni care sporadic încercau să se ocupe de formele gândirii islame au pornit la drum cu uneltele filosofiei europene, grecești, creștine, apusene, sau, în cazul extrem, indice; și astfel situați au ajuns degrabă la concluzia că gândirea islamă ar fi un conglomerat sincretist, confuz și inorganic. O cercetare mai stăruitoare și mai generoasă a gândirii islame va ajunge însă la altă încheiere. În câmpul de influență al islamului s-au străduit mari gânditori, care suportă orice comparație fără teama de a deveni cenușii (Farabi, Avicenna, Shirazi etc.), iar mistica a produs și ea o floră din cele mai luminoase. Nimenea nu va ridica în chip serios împotriva gândirii islame învinuirea că ea vine mai târziu decât sistemele importante ale Indiei, secole multe după Platon sau Plotin, sau chiar după ce doctrina creștină s-a încheiat în opera colectivă a Sfinților Părinți. Motive care își au obârșia în brahmanism, în budism, în parsism, în elenism, în iudaism, în creștinism, și-au dat fără îndoială întâlnire în gândirea și mistica islamă. De atâtea ori s-a văzut că nu filiația motivelor prezintă vreun interes, ci

faptul dacă ele au fost cu adevărat asimilate sau nu mentalității și substanței umane dintr-o regiune oarecare. Cel mai sever simț de justiție ne silește să recunoaștem că, în raport cu problemele capitale ale spiritului omenesc, islamul ocupă o poziție singulară care diferă de toate celelalte. Mai întâi să însemnăm că în *Coran* și în gândirea totdeauna religioasă și totdeauna teocentrică a islamului, își găsește mai mult decât aiurea o splendidă dezvoltare doctrina despre revelația divină. De fapt, gândirea islamică ni se înfățișează ca o nesfârșită desfășurare, foarte barocă și plină de variații pe tema fundamentală a „revelației divine”. Căci, după gândirea islamică, revelația divină nu este numai învățătura cuprinsă în *Coran*; revelații divine sunt toate doctrinele religioase ale tuturor popoarelor, numai cât inegale ca valoare. În cele din urmă, după gândirea islamică, totul e revelație divină, chiar și cunoașterea obișnuită a lumii, și apoi însăși lumea. Gnoseologia și cosmologia sunt de fapt simple capitole ale unei doctrine de vastă anvergură despre revelația divină. Cum se ajunsese aici? Dumnezeu este presupus ca fiind prin natura sa ascuns, inaccesibil ființelor creaturale, o comoară nevăzută. Dumnezeu nu vrea însă să rămână ascuns, ci vrea să se arate în afară. Dumnezeu simte nevoia de a se revela, de a se extroverti. Ființelor mărginite, Dumnezeu e de prisos să li se arate așa cum el este cu adevărat, căci acestea n-au organele necesare spre a-l sesiza. În consecință, pentru a se comunica, pentru a se face vizibil ființelor mărginite, Dumnezeu se acomodează la condițiile și posibilitățile de cunoaștere ale ființelor mărginite, ale omului. Cum obține Dumnezeu acest rezultat? Prin aceea că el îmbracă un veșmânt care-l face vizibil. Cea dintâi haină pe care o îmbracă Dumnezeu în scopul de a se arăta, potrivit facultăților de percepere ale făpturilor limitate, este lumina. Lumina aceasta e luminozitatea originală, anterioară soarelui și stelelor. Înaintându-se acum încă un pas întru dezvoltarea doctrinei despre revelație, se va spune că, la rândul lor, toate lucrurile și ființele mărginite sunt, ca și lumina originală,

manifestări ale lui Dumnezeu, revelări, veșminte, în care el înadins se învelește spre a se face vizibil, spre a se face accesibil facultăților de cunoaștere posibile ale ființei limitate în general. Domnul Dumnezeu s-a arătat lui Moise sub înfățișarea unei flăcări într-o tufă de spini. Dumnezeu lua asupra sa veșmântul flăcării în tufa de spini spre a se adapta la posibilitățile organice, firești ale lui Moise de a-l cunoaște. Imaginea ilustrează, după gândirea islamă, o situație universală. În realitate, *toate* lucrurile și toate ființele sunt asemenea tufe de spini în care arde arătarea lui Dumnezeu. Acest gând e piatra unghiulară sau temeiul celor mai multe sisteme de gândire teologică și mistică ale islamului. Acesta e totodată și gândul prin care se definește poziția spirituală, în adevăr unică, a islamului. Poziția singulară în fața căreia ne găsim nu e nevoie să o mai diferențiem în raport cu platonismul sau cu parsismul, deosebiri fiind prea izbitoare ca să mai încapă vreo confuzie. E necesară însă o diferențiere foarte adâncă față de gnostici și neoplatonici și față de brahmanism. În doctrinele brahmanice, Dumnezeu-Brahman este substratul impersonal unic al lumii ce se diversifică în fenomene. Lumea concretă cu toate fenomenele ei e egală cu o iluzie, cu un joc, cu un vis, cu o plăsmuire a lui Brahman. Lumea este Maya, o nălucire fără rost, vrednică în cele din urmă de a fi disprețuită. Maya nu merită alipirea omului, de aceea înțeleptul se retrage din lume. În doctrinele neoplatonice, lumea e un produs degradat, un produs prin emanație din Dumnezeu, unicul mai presus de orice atribute. Lumea nu este iluzie, vis, ci o emanație directă și indirectă care își are modurile ei de existență. În emanație, modelul divin e doar alterat. Atitudinea omului față de lume este și în neoplatonism destul de negativă, în sensul că omul trebuie să restaureze în sine similitudinea și unitatea cu Dumnezeu, urcând panta decadenței cosmice. Aici negativismul față de lume implică existența separată a lumii și posibilitatea acesteia de restaurare divină. Cu totul alta este poziția gândirii islame. Lumea apare de astă dată ca un „veșmânt” al lui Dumnezeu, nu ca

un simplu joc iluzoriu și fără de rost, ci ca îmbrăcare, ca act intenționat și plin de sens. Dumnezeu vrea să se facă vizibil, accesibil pe această cale făpturilor finite, dar cum înseși făpturile finite fac parte din lume, s-ar putea afirma că Dumnezeu creează lumea, pur și simplu, fiindcă vrea să se arate, să se reveleze chiar făpturilor pe care el le creează. E aici la bază o sete divină, o intenție inițială, de a se arăta în condiții finite. Revelarea universală circumscrie un scop al dumnezeirii, de unde urmează că lumea, deși e numai veșmânt, se bucură în filosofia islamă de accentul unei consacrări. Lumea nu e lipsită de rost, ca o iluzie sau ca o existență degradată, precum e în brahmanism și în neoplatonism, ci e termenul deplin afirmat al unei intenții divine. Islamul e aplecat mai curând să se bucure de lume, și nu cultivă disprețuirea ascetică a vieții. (Sunt desigur și unii mistici islamici care își dau, firește, seama că Dumnezeu, creând lumea ca un simplu veșmânt al său, nu adaugă prin aceasta nimic la esența sa; încât situația reală e ca și CLim lumea nici nu ar fi fost creată. Se va vedea însă că și atitudinea acestor mistici față de viață este alta decât în brahmanism sau în budism.) Ne-am străduit să reliefăm într-un profil de sine stătător ideea fundamentală a gândirii islame față de alte poziții de care nu a fost însă niciodată separată cu deplină claritate. În islam, lumea este socotită ca revelație intenționată a lui Dumnezeu, ca veșmânt înadins îmbrăcat, ca rezultat al Linei adaptabilități divine conștiente ca atare. Adică: Dumnezeu cel inaccesibil, comoara ascunsă, cel fără de început și fără de margini, se adaptează din condescendență la condițiile finitului, luând forme și moduri accesibile facultăților cognitive, posibile în condițiile finitului. O asemenea concepție de o remarcabilă subtilitate despre raportul dintre Dumnezeu și lume a fost cu putință în climat islam, numai fiindcă mentalitatea este aici adânc convinsă de prezența generală a miracolului. Dumnezeu, ca autor de miracole, realizează și miracolul cel mai mare, adică e în stare să-și facă accesibilă, în condițiile finitului, ființa sa inaccesibilă prin definiție. Dar de ce ține Dumnezeu să se

revelaze cu orice preț? La această întrebare nu mai găsim în filosofia islamă niciun răspuns. Decât că voința lui Dumnezeu este arbitrară, nefiind legată de nicio lege și de nicio cauzalitate. Un simulacru de răspuns e și acesta. Dacă în filosofia unui vâpinoza, Dumnezeu nu poate să schimbe suma unghiurilor dintr-un triunghi, gândirea islamă concepe un Dumnezeu care se poate arăta în condițiile finitului, și aceasta numai fiindcă el ține neapărat și cu negrăită ardoare să se arate, ca și cum a rămâne abscons ar fi ceva nedemn. Nu știm dacă am izbutit în cele de mai înainte să punem în lumină, așa cum am fi dorit, gândul de bază al filosofiei și misticii islame față de brahmanism și neoplatonism. Se vor fi găsim cititori dispuși poate la schițarea unui gest de nemulțumire și la formularea unei întâmpinări că dezbatem o biată chestiune de nuanță, făcută în cele din urmă mai mult pentru ca mințile obișnuite să împartă firul de păr în patru. Concedem că este așa. Dar în problematica metafizică, acolo unde se pun temeiurile din urmă ale concepțiilor despre lume și viață, atare nuanțe detestate de adversarii oricărei scolastici sunt deosebit de importante, căci simplele nuanțe au consecințe incommensurabile. O asemenea simplă nuanță este ca un bulgăre de zăpadă care produce în cele din urmă avalanșe de proporții incredibile. Un cercetător corect și cu simțul răspunderii al istoriei metafizicii va fi prin urmare foarte atent tocmai la astfel de nuanțe; care de multe ori sunt cheia celor mai mari mișcări istorice, iar câtuși de puțin cantități neglijabile. Mai notăm și alte câteva diferențe între mistică islamă pe de o parte și brahmanism și neoplatonism pe de altă parte. În concepția mistică islamă, spuneam că Dumnezeu e conceput ca fiind stăpânit nu numai de intenția, ci de setea, aproape de o beție de a se revela, de a se înveșmânta, spre a se arăta. Dar Dumnezeu nu îmbracă un singur veșmânt, ci o mulțime, unul peste altul. Islamul și-a încorporat concepția gnostică antică despre alcătuirea plurisferică a lumii. Între Dumnezeu și om sunt intercalate sferele, în mare număr, cu populațiile lor de

ființe, când mai diafane, când mai tenebroase. Sferele sunt înțelese însă ca o serie de veșminte prin care Dumnezeu dorește a se face văzut și cunoscut. Sferele nu sunt socotite ca niște emanații de existență fatal degradată în raport cu izvorul lor, precum e cazul în neoplatonism. Pentru brahmanism, lumea reprezintă oarecum un singur vâl iluzoriu așternut peste Brahman ca un vis, ca un joc, ca o emisiune fără de niciun rost a lui Brahman însuși. În neoplatonism e absentă ideea de veșmânt intenționat al divinității, în brahmanism lipsește ideea de stratificare multiplă a lumii în dosul căreia e Dumnezeu. Pe de altă oarte, dacă în islam veșmântul lui Dumnezeu e iluzoriu, trebuie adăugat că veșmântul, așa cum este, e dorit de Dumnezeu însuși 5 care numai așa își va realiza intenția de a se arăta; și mai trebuie adăugat că veșmântul nu e unul, ci multiplu (după unii gânditori islami, Dumnezeu s-a îmbrăcat în șaptezeci de mii de văluri de lumină). În neoplatonism, emanațiile intermediare dintre Dumnezeu și om, adică logosul, lumea ideilor, sufletul lumii și alte ființe, sunt copii succesiv degradate ale ființei divine. Emanațiile nu sunt iluzorii, căci de sunt existențe separate, fatale, doar mai imperfecte; ele nu au destinația de a revela pe Dumnezeu printr-o presupusă funcție vestimentară. La toate particularitățile înșirate, doctrina islamă mai adaugă una: ideea de creație a lumii. Particularitatea aceasta islamul o are comună cu iudeo-creștinismul. Lumea, cu toate sferele și stratificările ei, nu este emanație din substanța divină, nici simplu vis al lui Dumnezeu, ci o creație prin acte inițiale, o creație din nimic, deci un ansamblu de *minuni*. Cu un înconjur și străbătând anevoioase desigur, am ajuns astfel din nou la un punct semnalat dintru început, la orizontul saturat de minuni al islamului. Dar și în raport cu iudeo-creștinismul se impune o distincție. Pentru iudeo-creștiaism, lumea, cu făpturile ei, este creație din nimic, dar creație în sens de „operă *menita să-și aibă un relativ rost în sine*, câtă vreme pentru doctrina islamă lumea cu toate făpturile ei este creație din nimic în sens de „veșmânt” și *având o funcție cu centrul în*

Dumnezeu, o funcție pur revelatoare. (Nu mai stăruim asupra deosebirilor dogmatice de mari consecințe dintre islam și creștinism.)

Misticii de pretutindeni aspiră precum știm la experiența directă a divinității, pretinzând că în starea particulară de extaz s-ar obține uniunea dorită. Cu misticii nu se prea poate discuta în contradictoriu, deoarece stările de extaz ei și le însoțesc de sentimentul unei certitudini supreme, față de care certitudinile obișnuite ale experienței și ale gândirii cotidiene sau filosofice cad pe al doilea plan - o discuție desigur imposibilă câtă vreme misticii se așază singuri în afară de legea rațiunii și de un anume sens al realității. Exodul din lumea noastră, pe care misticii îl iau asupra lor în purcederea spre Dumnezeu, nu ne dă totuși dreptul să afirmăm că misticii ar fi niște oameni totdeauna părăsiți de simțul realității și eliberați de constrângerile logicii. Despre stările de extaz ei ne vorbesc ce e drept totdeauna în termeni foarte paradoxali. Vorba lui Lao Zi: „Cuvintele adevărului par întoarce pe dos”. Să nu uităm însă că sunt și o seamă de mari mistici care s-au dovedit cu prisosință nu numai viguroși realiști, ci și stăpâni suverani ai logicii. Nu o dată gândirea mistică a ținut să meargă mână în mână cu cea mai severă, mai lucidă, mai subtilă gândire rațională. Din parte-ne, nu ne gândim niciun moment să punem la îndoială existența unor stări mistice, dar vedem în ele nu atât o experiență a absolutului, ci mai curând o creație a spiritului uman. Aminteam adineaori sentimentul de certitudine supremă, de care misticii își găsesc însoțite stările de extaz. În studiul nostru, am avut și vom mai avea prilejul să demonstrăm că aspirația misticilor spre uniunea cu Dumnezeu, ca și sentimentul de certitudine de o intensitate particulară, proprie împlinirii extatice, se diversifică de fapt în variante care depind în cele din urmă de coordonatele spirituale și de categoriile stilistice ale culturii în care are loc fenomenul mistic. Dar misticii prezintă stările lor ca și cum acestea i-ar scoate cu totul din orice corelație cu lumea și cu istoria. Stările mistice de

pretinsă uniune cu Dumnezeu ar fi stări acosmice și supraistorice. Iată o afirmație care nouă nu ne prea înduplecă mintea, oricât interes și prețuire am acorda stărilor în chestiune.

Ne găsim acum în fața misticismului islam, și urmează să relevăm unele note care vor învedera o dată mai mult că și stările mistice se realizează 111 condițiile istorice și stilistice atât de variabile ale spiritului uman, neprezentând nicio particularitate eminentă care le-ar scoate din această relativitate.

Cum are loc după cele trei doctrine mistice comparate în acest capitol procesul de unire cu Dumnezeu?

Pentru brahmanism, procesul se împlinește prin cunoașterea lucid susținută că lumea simțurilor este iluzorie. Procesul mistic coincide cu actul de conștiință trează că omul este dintotdeauna și în prealabil identic cu Dumnezeu. Starea de uniune e în permanență la îndemâna ascetului care s-a retras din lume și nu mai trăiește decât pentru contemplație. Starea de uniune este pentru mistica brahmană starea fundamentală a existenței; ea este dată, fiind numai acoperită de vălul iluziilor stupide. Pentru neoplatonism, omul, în năzuința sa de unire cu Dumnezeu, trebuie să urce prin eforturi de purificare substanțială, ca să restaureze în sine cu încetul modelul divin. Omul nu e una cu Dumnezeu, dar poate să aîingă prin efort, prin asceză, în foarte rare momente, unirea cu Dumnezeu. Starea de uniune e privită de astă dată ca o excepție, ca un rod dificil. Misticul islam la rândul său își imaginează că ceea ce îl desparte de Dumnezeu este o multiplicitate indefinită de „veșminte”, de găoci, care nu țin de esența divinității și nu sunt nici derivate de ale substanței divine, ci pur și simplu o creație din nimic. Misticul islam crede totuși că unirea omului cu Dumnezeu poate deveni un fapt, și anume datorită unui „miracol” pe care Dumnezeu însuși îl produce în sâmburele sufletului omenesc prin iluminare. Incandescența mistică se declară de astă dată ca un miracol magic, ca o minune. Omul e liber să facă

preparative în vederea dobândirii stării mistice, dar ea nu se obține prin cunoaștere și nici prin efort – ea e așteptată ca un miracol. Dar ideea de miracol e indisolubil legată de arbitrar și imprevizibil. Un miracol se poate întâmpla oricând, dar nu admite previziune. În general, stările mistice și-au găsit și în literatura islamă o mulțime de expresii originale dintre cele mai puternice. (Mistici ca Ibn al-Arabi, al-Hallaj, Cunayd suportă orice asemănare sub orice raport cu misticii de frunte ai altor culturi.) Pentru mistica islamă, numai Dumnezeu este adevărata existență, căci lumea nu e decât veșmânt, iar veșmântul ca un ce creat din „nimic” este un *nimic*. Lumea nu reprezintă în nicio privință vreun adaos la substanța lui Dumnezeu. Lumea pentru mistica islamă apare din acest punct de vedere ca un nimic, și aceasta mai hotărât chiar decât este Maya pentru gânditorii brahmani. În adevăr, Maya se prezintă ca substanță iluzorie, ca o emisiune jucăușă și vremelnică din substanța reală a lui Dumnezeu. Câtă vreme pentru mistica islamă, suma existenței este permanent aceea a lui Dumnezeu înainte de creația lumii, deoarece prin creația lumii Dumnezeu și-a făcut doar o haină ca să se arate, dar n-a adăugat nimic la substanța sa și nici nu a emis nimic din substanța sa. Misticul islam, descriind starea sa de unire cu Dumnezeu, de anulare individuală și de revărsare în Dumnezeu, vutiliza simboluri și perspective scoase din cosmologia și metafizica islamă. Starea mistică a omului este privită nu atât ca o stare a omului, ci ca însăși starea lui Dumnezeu, și anume ca starea lui Dumnezeu înainte de a crea lumea. Misticul speră deci reconstituirea în sine datorită unui *miracol*, a stării divine precreaționiste. Cum creatura s-a făcut printr-un miracol ca o creație din nimic a lui Dumnezeu* starea mistică de unire a omului cu Dumnezeu, adică de anulare a creaturii, apare de fapt ca o contraminune. Că misticii islami, spre deosebire de ortodoxia și filosofia islame, ajung cu aceasta la o devalorizare totală a lumii e evident. Misticul islam se declară gata de a renunța la bunăvoința lui Dumnezeu, care din condescendență ia forme finite sau

îmbracă veșminte spre a se arăta, căci misticul islam preferă pe Dumnezeu cel de dinainte de creație. Lumea, cu tot ce este în ea, nu are nici măcar prețul sari „greutatea unei aripioare de țânțar”. După o asemenea depreciere, ne-am aștepta la o totală fvr?: i-a misticului islam din lume. Caracterizam în>ci *h*, începutul capitolului spiritul islam ca având puternice înclinări activiste. Cum se împacă deprecii era lumii la care ajung misticii islami cu acest activism? Cine a frecventat diversele culturi ale omenirii știe cât de paradoxale sunt de multe ori fenomenele spirituale. Ne găsim acum o dată mai mult în fața unui asemenea fenomen. Misticii islami se complac într-o completă depreciere a lumii, afirmând că aceasta nu are nici măcar greutatea unei aripioare de țânțar; totuși ei nu ajung la o negare a „activismului”, ci chiar *dimpotrivă*. Brahmanii, negând valoarea lumii și a vieții, trag o consecință etică negativă în favoarea nonacțiunii – ei se retrag din lume. Neoplatonicienii, disprețuind corporalitatea, ajung, în spirit foarte grecesc, la un ideal de autoperfecționare spirituală. Mistica islamă propune însă un alt ideal: acela al generozității eroice. Dacă lumea și bunurile ei nu prețuiesc nici cât aripioara unui țânțar, trebuie să știi să te jertfești pentru alții fără de nicio părere de rău, chiar până la jertfirea vieții tale. Cea mai înaltă expresie și consecință de natură etică a stării mistice este deci pentru islam generozitatea eroică. Postulatul generozității eroice în favoarea căruia pledează mistica islamă se găsește în perfect acord cu activismul propriu spiritului islam, separându-se răspicat de înclinările mai curând cvietiste ale celor mai multe misticisme de aiurea. Brahmanul se retrage din lume. Budistul se revarsă în golul metafizic. Laozistul propune nonacțiunea și integrarea în rânduielile Firii. Neoplatonicianul e preocupat de desăvârșirea sa spirituală. Misticul islam caută să se jertfească eroic pentru altul. Mistica islamă contribuie astfel și ea la punerea în relief a religiozității specifice islame. În general, religiozitatea islamă excelează prin mai multă

logică a imaginației, alimentată dintr-o prezență unanimă a miracolului. Logica imaginativă a religiozității islame se deosebește mult de logica organică a lui Lao Zi, de logica monumental simplificată a parsismului, de logica clasică a grecilor, ca și de logica ascetică a inzilor.

LUMINA NECREATĂ. NAȘTEREA LOGOSULUI

Cât privește creștinismul, formele acestuia fiind mult mai cunoscute, nu e nevoie să procedăm la un examen mai amănunțit. De altminteri, nu am intenționat niciun moment să facem o expunere, nici istorică, nici sistematică a religiilor. Călăuziți de un scop precis, caracterizăm doar câteva moduri ale religiozității. Ele ne vor servi ca material și pretext pentru unele considerații filosofice cu privire la religie în general și la felul cum se constituie valorile religioase. Ținând seama de economia lucrării, refuzăm să ne extindem prea mult într-un domeniu care ține legate atenția și interesul material al specialiștilor. Cine caută o expunere a doctrinelor religioase o va găsi desigur în atâtea studii altirea. Materialul disponibil e din cale-afară vast. Fiind vorba despre creștinism, se cuvine să alegem din materialul la îndemâna oricui îndeosebi câteva momente care se reliefează aproape de la sine în comparație cu cele arătate în capitolele precedente. Mistica e fără îndoială unul din modurile religioase extremiste, fiind totodată cultivat în multe din culturile trecute și prezente. Mistica nu e modul religios cel mai frecvent, dar e unul din cele mai interesante sub toate raporturile.

N-am îndrăzni să afirmăm că biserica creștină oficială ar fi privit vreodată cu o deosebită simpatie aspirațiile misticii religioase, nici când ea, biserica, era una, și nici mai târziu, când ea s-a despicat în multiple confesiuni. Preocupările misticii au fost dimpotrivă considerate din partea bisericilor oficiale cu multă rezervă, ba adesea ele au fost chiar condamnate cu severitate din pricina alunecărilor spre credințe în dezacord fățiș cu unele dogme consacrate ale creștinismului. Ceva asemănător se petrecuse și în cadrul islamului, dar parcă

mai puțin manifest decât în ținuturile creștine. Doctrina oficială, atât creștină cât și islamă, a rămas firește totdeauna stăpânitoare, canalizând cu multă autoritate viața religioasă pe făgașele unei credințe care nu tinde neapărat la unirea omului cu Dumnezeu, ci stabilește doar un raport particular între om și Dumnezeu ca două realități definitiv separate. Vom avea prilejul să vorbim și despre acest mod de religiozitate, mult mai frecvent de altfel decât modul mistic. Totuși, mistica brahmană din India sau misticismul budist au fost totdeauna considerate în patria lor drept depline realizări ale vieții religioase, cu toate că și acolo mase mari sunt inapte pentru un asemenea tip de religiozitate. Dacă la inzi misticismul e o normă a vieții religioase, în Europa antică și creștină, și în islam, misticismul e socotit mai curând ca un fenomen excepțional.

În capitolele anterioare ne-am oprit asupra mai multor variante ale misticismului. E în ordinea firească a lucrurilor să luăm prin urmare în considerare și mistica creștină. Un studiu ce și-ar lua răgazul ar descoperi și în ocolul vast al creștinismului nu o singură mistică, ci multe și din cele mai variate. E drept că miștica urmărește totdeauna aceeași țință: starea de extaz în care se pretinde că are loc uniunea omului cu Dumnezeu; dar misi că se structurează așa de variat și ia atâtea forme ca și arta, spre a da un exemplu. Ne-ar fi foarte lesne să cităm mistici care se exprimă în graiul barocului, al clasicismului, al romantismului, sau chiar al impresionismului simbolist. Dar nu e vorba numai de felul de a se exprima al mysticilor, însăși doctrina lor variază ca articulare și osatură potrivit stilului ce determină toată viața spirituală. Cu atât mai mult trebuie să presupunem că există o mistică realizată în coordonatele creștinismului răsăritean bizantin sau în coordonatele gotice apusene. Ne vom ocupa în puține cuvinte de reprezentanții cei mai de seamă ai mysticii răsăritene și apusene.

Pe la anul 500 *p. Chr.* sunt amintite întâia oară scrierile unui teolog necunoscut apărute sub falsul nume

de Dionisie Areopagitul. Scrierile lui Dionisie alcătuiesc temeiul și aproape suma misticii de orientare ortodoxă. Influența teologului necunoscut a fost imensă, nu numai în Răsărit ci și în Apus. Mult timp, istoricii filosofiei s-au arătat cam opaci față de impozanta apariție. Această subestimare de neiertat se explică doar prin aceea că istoricii caută o originalitate a ideilor într-un domeniu unde originalitatea este estompată prin forța împrejurărilor. Orice mistică e susținută de un schelet de idei, dar mistica ține precumpănitor mai mult de *existența* spirituală a omului decât de gândirea sa teoretică. Încât se uzează de criterii cam deplasate atunci când se cere misticilor în primul rând o originalitate de idei. E ca și cum s-ar apela la poeți să nu vorbească totdeauna despre iubire, natură, moarte. Obiectul misticii e chiar mult mai restrâns decât al poeziei, căci ea se referă exclusiv la unirea spirituală a sufletului omenesc cu Dumnezeu. În direcția aceasta, teoretizarea nu are un spațiu prea vast spre a-și etala variațiile. Și totuși marii mistici găsesc totdeauna noi și puternice expresii pentru a ne face părtași la viziunea și trăirea lor. Originalitatea pe tărâmurile mistice va fi așadar o originalitate de expresie, de coordonate spirituale, de adâncime sau înălțime a trăirii, de vastitate a orizontului, ceea ce înseamnă că originalitatea are aici, mai mult decât oriunde, un caracter inefabil. Iată pentru ce unul din meritele lui Dionisie Areopagitul este de a fi transpus stările mistice în coordonate creștine. Când el a apucat să transcrie mistica pe portativele creștine, dogmatica era, în nucleele ei, constituită: încât ceea ce el mai putea să aducă drept spor c. vw mai mult dogoarea datorită căreia abstracții le dogmaticii dobândeau întrupare și meandesceiiimi: >așa. Cum nu-i rămăseseră prea multe teorii dogmatice de deștelenit, el și-a satisfăcut setea vă de care nu era deloc lipsit scriind „ierarhr. cerească1, un studiu sistematic despre îngerii. FI, cei dintâi, încerca o clasificare a duhurilor superioare, consacrându-se acestei operațiuni cu o pasiune caldă de zoolog care clasifică pentru *îniih* oară mituții. L>e la

iiiomsie a rămas sistemul, a nmy. etor intermediare dintre Dumnezeu ore *cu* elasse și nomenclatura lor: heruvii, serain, tronurile; domniile, puterile, forțele; ducatele... arhanghelii, îngerii. Ceea ce l-a aprins și i-a înaripat însă ra: u presus de toate pe Dionisie Areopa-itui a fost teologia mistică, adică doctrina despre cufundarea omului în lumina sau „supralumina⁴ lui Dumnezeu. Tocmai meditațiile sale cu privire la procesele mistice au fost acuzate că nu fac decât să compileze texte neoplatoniciene. Vom d ovedi că afirmația e cel puțin exagerată. Mai în; îi misticismul a suferit la Dionisie o adaptare 1 & dogma creștină. Dionisie clădește pe fundamentul concepției trinitare despre Dumnezeu. În divinitate se admite un proces de desfășurare, de filiație din etern, intratrinitar. Tatăl, Logosul și Sfântul Duh sunt ipostaze egale din etern ale lui Dumnezeu, care formează totuși o singură substanță... La neoplatonicieni, logosul e numai o copie degradată a Unicului, adică un prim pas în procesul prin care se produce în chip emanativ lumea. Dionisie Areopagitul mai ține apoi la ideea că lumea sensibilă este rezultatul unui act creator din nimic, iar nu un ultim produs al unor emanații din Dumnezeu, cum susțin neoplatonicienii. Odată ajuns aici, Dionisie își aduce natural aminte și de emanatismul neoplatonic. El încorporează și această idee, dar fără de a altera sistemul dogmatic. Și nu vedea ce anume ar fi putut să-i interzică această îmbogățire a doctrinei creștine. Dionisie imaginează existența unor *efluvii de lumină divină* ce se revarsă neconținut din Dumnezeu peste lumea creată. Lumina divină nu e de natură fizică, ci suprafirească, ea izvorăște din Dumnezeu necurmat, ca o grație din înălțimi, revărsată torențial peste toate treptele lumii creaturale. Lumina divină e între altele și de natură magică, ea fiind destinată să „transfigureze” creaturile. Lucrurile s-ar putea închipui cam așa: lumina divină creează ca un câmp magnetic în cadrul căruia creaturile dobândesc o legătură secretă cu Dumnezeu. Plasate în câmpul magnetic al lumii divine, creaturile se transfigurează, se „îndumnezeiesc”.

Lumina divină ce se revarsă asupra lumii se adaugă lumii create, sau poate că lumea a fost creată dintru început în acest mediu străbătut de liniile de forță ale lumii divine. Ne căznim să dăm o înfățișare cât mai plastică ideilor lui Dionisie, și în acest scop ne permitem să utilizăm unele imagini și termeni luați din concepțiile fizicale ale timpului nostru. Dar imaginile și termenii moderni la care ne refugiem înlesnesc din cale-afară, prin puterea lor ilustrativă, comprehensiunea sistemului lui Dionisie. Creaturile străbătute de lumina divină se transfigurează, pătrunse de dorul întoarcerii la Dumnezeu. Toată creatura e stăpânită de această nostalgie, cu atât mai mult omul. Întoarcerea și unirea cu Dumnezeu sunt cu putință omului datorită luminii divine ce-l pătrunde magnetic de sus în jos. Cu alte cuvinte, omul este transfigurat de lumina divină care coboară de sus în jos. Nimic mai „răsăritean” în sens creștin decât această concepție a lui Dionisie; ea face pereche catedralei Sfânta Sofia de la Constantinopol. Preocuparea de căpetenie a lui Dionisie este metodică și tehnica mistică a cuftindării omului în Dumnezeu. Tehnica recomandată constă în renunțarea ascetică la bunurile și plăcerile lumești, în concentrarea spirituală, în rugăciune. Tehnica misticii ortodoxe a fost dezvoltată și practică de îndeosebi de călugării atoniți care descriu starea de uniune sau extazul ca o stare în care omul se simte pătruns de o lumină suprafirească, de un simțământ al desființării personale și al cufundării într-o lumină indescriptibilă. Misticii atoniți compară lumina de care ei se simt invadați cu aura de care a fost înconjurat Iisus pe muntele Tabor în clipa schimbării sale la față. Se știe că atoniții au dezvoltat o întreagă concepție cu privire la lumina taborică, accesibilă misticilor în stările de extaz. De fapt „lumina taborică” este o derivație a „luminii divine” din doctrina lui Dionisie Areopagitul. Starea mistică, atât la Dionisie cât și la călugării atoniți, are o înfățișare specific ortodoxă. Ne-am ocupat cândva într-o lucrare mai veche de o particularitate foarte importantă a spiritualității ortodoxe, pe care am definit-o astfel: Răsăritul ortodox manifestă

tendința de a interpreta raportul dintre transcendență și om ca o coborâre a transcendentului de sus în jos. Transcendența, adică tot ce e supralumesc, are pentru spiritul ortodox o mișcare de sus în jos. Lumea e ca un receptacul în care transcendența coboară sau în care cerul își coboară grația. Citam în acea lucrare o seamă de mărturii din diverse domenii care confirmă efectiv existența acestei categorii a transcendentului coborâtor. Această categorie și-a găsit o expresie și în concepția lui Dionisie despre lumina divină ce cade ca o cascadă peste lumea creaturală. Sub înrâurirea aceleiași categorii s-a înjghebat și tehnica mistică a călugărilor isihasti, adică a asceților atoniți care așteaptă să fie invadați de cereasca lumină divină. Ei adastă într-o concentrare pasivă în nemișcare, rostind lăuntric, fără cuvinte, rugăciunea inimii repetată fără sfârșit. Extazul lor e o stare de iluminare datorită unei inițiative de sus. Misticul atonit simte fără îndoială o înălțare, dar el se simte *înălțat* de o putere divină care coboară în el; misticul atonit nu se înalță el singur prin efort, ci așteaptă nemișcat, cu nemăsurată încredere și iubire, să fie *făcut* părtaș la lumina ce vine de sus. Starea mistică de înfățișare ortodoxă se caracterizează prin luminozitate calmă coborâtoare din înalt. Modelul evanghelic al acestei stări este transfigurarea lui Iisus pe muntele Tabor. E vrednic de reținut cum misticii creștini, fie ortodocși, fie medievali germani, fie catolici propriu-ziși, au realizat de fiecare dată starea mistică în alte coordonate spirituale, alegându-și în consecință tot alte și alte modele evanghelice. La catolici, cu osebire la spanioli, starea mistică se produce de preferință ca extaz al suferinței, modelul evanghelic fiind acela al patimilor lui Iisus până la cele din urmă consecințe și până la încheierea care este stigmatizarea. Pe de altă parte, la un reprezentativ mistic german cum este Meister Eckhart, starea mistică se rostește prin alt model evanghelic, prin imaginea nașterii lui Iisus sau prin ideea de întrupare a Logosului. Dar despre aceasta

— Mai la vale. Fapt e că modelele evanghelice asupra

căroră cade opțiunea diverșilor mistici spre a-și defini starea mistică nu sunt deloc întâmplătoare. Modelele evanghelice sunt simptomatice, ele fac dovadă că starea mistică nu e străină de toate acele puteri care cârmuiesc o întreagă constelație spirituală. Între „stare mistică” și „model evanghelic” este o simetrie, o afinitate. Modelelor evanghelice urmează deci să li se acorde atenția cuvenită pentru strânsa lor corelație cu felul stării mistice ca atare.

Doctrina mistică a lui Meister Eckhart (c. 327) e profund semnificativă pentru spiritul speculativ și mistic nordic german. Ea vestește cu putere o lume spirituală nouă. Dacă ni s-ar face invitația de a fixa în termeni istorici poziția lui Meister Eckhart în desfășurarea metafizicii și a religiei, am spune că el ocupă un loc de tranziție între neoplatonismul antic și panteismul metafizicienilor germani din timpul de mare glorie al filosofiei (Fichte, Schelling, Hegel). Creștinismul lui Meister Eckhart are în orice caz o factură destul de panteistă. E cert că numai mulțumită unor împrejurări norocoase el a scăpat până la adânci bătrâneți de vigilența bisericii catolice. Norocul lui a fost că învățătura sa, pornită spre panteism, el și-a formulat-o în termeni de dogmatică creștină. După doctrina lui Eckhart, numai lui Dumnezeu îi revine o existență adevărată, și anume o existență pe care nu am putea-o numi trinitară, ci numai cvasitrinitară. Tatăl se gândește pe sine însuși prin ceea ce se produce din etern Fiul sau Logosul; Tatăl vede că este identic cu Logosul; conștiință acestei identități este Sfântul Duh. La un mai apropiat examen, Trinitatea eckhartiană apare ca o desfășurare atemporală ce are loc în chip de clarat în conștiința „divină”, mai mult decât în zona existenței divine. De unde urmează că pentru Eckhart unitatea existențială a lui Dumnezeu este un aspect esențial față de care multiplicarea ipostatică rămâne cu totul pe al doilea plan. Întrezărim în orice caz în tactica aceasta de a reduce ipostazele divine la simple fapte de „conștiință” sau la o dialectică ce are loc în cadrul conștiinței divine, întrezărim, spunem, în aceasta o tendință de a estompa

întrucâtva pluralismul ipostatic. În ic-rvoarea unitr di divine. Într-un dezacord mult mai izbitor cu dogmatica oficială, îl surprindem pe Meister Eckhart când ne vorbește despre creația lumii. lumea nu este o existență separată sau rezultatul unui act de creație din nimic al divinității trinitare. După părerea magistrului, lumea se produce deodată cu Logosul, căci „arhetipurile” ar cuprinde *eo ipso* și creaturile. Lumea apare astfel, ca și Logosul, *deodată cu acesta*, ca un produs din *etern* și *necesar* al lui Dumnezeu, *pe un plan de dialectică a conștiinței divine*. Creaturile, odată apărute, nu există totuși separat prin ele însele, căci prin existența lor ele participă de fapt la existența lui Dumnezeu. Fără îndoială că aici ne găsim în fața unui panteism gândit în vocabule de dogmatică creștină. Un oarecare aer brahman adie – aceasta nu se poate tăgădui – prin opera lui Meister Eckhart. Coincidența între cele două doctrine nu e însă desăvârșită. Pentru brahmanism, lucrurile acestei lumi sunt produse „iluzorii” ale unei existențe categoric impersonale: Brahman. La Meister Eckhart, creaturile sunt de așijderea iluzorii sau fără consistență, dar nu tocmai așa de accentuat iluzorii ca în brahmanism; de asemenea, nici Dumnezeu nu apare așa de impersonalizat ca în brahmanism. După părerea lui Meister Eckhart, creaturile sunt produse de-ale substanței divine, dar prin intermediul Logosului, al Logosului care este ipostază și loc al arhetipurilor. Creaturile sunt întruparea arhetipurilor între creatură și Dumnezeu-Tatăl, articulația ontologică dobândește la Meister Eckhart o mai mare amploare și mai multă închegare decât în brahmanism. Creatura participă la existența arhetipului, iar arhetipul participă la existența divină propriu-zisă, de unde urmează că la Meister Eckhart creatura e mai puțin iluzorie decât pentru brahmanism, unde deosebirea dintre creatură (fenomen) și principiul impersonal este așa de mare încât lumea ia o înfățișare iluzorie absolută. În afară de acestea, mai remarcăm că în concepțiile indice despre Brahman nu se face nicio aluzie la o pretinsă desfășurare de ipostaze în cadrul conștiinței

divine. Brahman este pacey lăuntric medialectic. În comparație cu această concepție, ideea lui Meister Eckhart despre divinitate definește o existență interior *dinamizată*. Meister Eckhart întrebuițează unele expresii care la întâia vedere par a ne duce în apropierea *Upanișadelor*. Dar să nu ne lăsăm seduși de similitudini de expresie când expresiile acoperă semnificații diferite. Cert lucru, brahmanismul e static câtă vreme concepția lui Meister Eckhart, arătându-ne un Dumnezeu lăuntric *mișcat*, care se realizează în ipostaze ale conștiinței și înaintează logic-dialectic, inevitabil, până la creatură, este *dinamică*. Prin înclinarea sa spre o viziune dinamică, concepția lui Meister Eckhart a fost parcă preparată sub înrâurirea uneia din determinantele stilistice cele mai adânci ale spiritului german.

Dar să vedem cum înțelege Meister Eckhart procesele mistice în sine. Cum Dumnezeu-Tatăl avansează prin Logos până la creatură, tot așa și creatura sau omul are putința de a face drumul invers. Omul poartă în adâncul sufletului său o scânteie de natură divină; această scânteie nu este altceva decât Logosul, pe care Tatăl îl naște în sufletul fiecărui om. Sufletul omenesc este de fapt o Fecioară Maria în care Dumnezeu-Tatăl își naște pe Fiul său, Logosul. Și Dumnezeu-Tatăl își naște Logosul filial în fiecare din noi, „fie că-i place, fie că nu”; Dumnezeu-Tatăl nu poate altfel. Cu aceste cuvinte pline de miez ne-am apropiat de definiția misticiei. Procesul de naștere a Logosului în sufletul omenesc e general, dar rămâne îndeobște neștiut. După părerea lui Meister Eckhart acest proces are însă loc pe un plan de *conștiință* tocmai în stările mistice. Prin voință și efort, prin înlăturarea iluziilor, prin lepădarea de lumea simțurilor, omul obține un fel de realizare automată a procesului divin în conștiința sa (nașterea Logosului), ceea ce nu este de mirat, căci, după Meister Eckhart, Logosul este realmente în noi. El fiind doar acoperit, închis, pe prundul sufletului, de unde trebuie eliberat. Lucrul acesta e cu putință, făcându-se prin efort, prin lepădarea de simțuri, prin

înlăturarea iluziilor. Încrederea pe care mistica eckhartiană o acordă efortului volițional al omului este fără îndoială ecoul unei tendințe generale pe care o descoperim totdeauna la omul gotic, și anume ecoul tendinței de a *cuceri* „transcendența” prin *efort*.

Atrăgeam mai adineaori luarea-aminte asupra faptului că biserica oficială nu a privit niciodată cu entuziasm necontrolat aspirațiile misticii, ba chiar dimpotrivă, ea le-a dezaprobat și condamnat adesea. Credința religioasă de mod obișnuit s-a simțit de multe ori lezată de pretențiile misticii direct și indirect. Și nu e mirare. Dacă un Dionisie Areopagitul nu s-a prea făcut vinovat de idei care să ia în răspăr dogmatica bisericească, nu ne scapă totuși împrejurarea că doctrina sa poate să și atingă unele susceptibilități bisericești. Ca toți misticii, Areopagitul năzuiește la unirea cu Dumnezeu, stare făcută posibilă prin revărsarea luminii divine în torente de grație peste lumea creaturală. Față de un atare proces, nu vi se pare că întruparea Logosului filial în persoana istorică a lui Iisus Christos se spălăcește întrucâtva ca importanță? Pentru mulți mistici, Iisus Christos ca persoană istorică nu este mijlocitorul între Dumnezeu și om în aceeași măsură ca pentru lumea credincioșilor în sens bisericesc. Va concede oricine că Meister Eckhart a fost, sub acest raport, foarte îndrăzneț. El s-a pronunțat cu o claritate ce nu lasă nimic de dorit că, deoarece în conștiința fiecăruia din *noi* *îpe* poate oaste Logosul (în stare mistică), oricare dintre oameni poate deveni un Iisus Christos. și aceasta el? iar dacă n-ar fi existat niciodată Iisus Christos ca personaj istoric. Propoziția de față nu prea constituie o pledoarie pentru teza bisericească despre Iisus Christos ca Mântuitor al umanității și ca singular mijlocitor între om și Dumnezeu. Nespus de ciudat rămâne că eclezia catolică a prins așa târziu de veste că magistrul, care altfel făcea parte și dintr-un ordin călugăresc, era de fapt un eretic.

Pentru o mai plastică reliefare să comparăm rezumativ câteva din modurile mistice cercetate până acum.

Intru dobândirea stării mistice, brahmanismul pune un accent pe adevărata „cunoaștere”. Uniunea omului cu Dumnezeu e dată în prealabil ca o ecuație permanentă a existenței, dar ea se cere realizată și în chip conștient.

La neoplatonicieni, uniunea omului cu Dumnezeu nu este dată, ea se obține prin urcarea treptelor cosmice, prin autoperfecționarea omului.

La misticii islami, unirea mistică este virtualmente dată, ea trebuie realizată și conștient, ceea ce se face printr-un miracol așteptat să se întâmple, arbitrar și imprevizibil.

La misticii creștini ortodocși de tip areopagit, unirea nu este dată, ea trebuie așteptată în liniște și se produce prin grație divină coborâtoare de sus în jos.

La misticii creștini medievali nordici, unirea e dată sau nu, oricum ea trebuie realizată și conștient, ceea ce se efectuează prin efortul volițional al omului gata să cucerească transcendența printr-un elan de jos în sus.

N-am enumerat cu aceasta toate aspectele mai mult sau mai puțin categoriale ale diverselor mistici. La fel de variate sunt aspectele lor statice sau activiste, orizonturile lor, formele preferate, simbolurile și articulația doctrinară. Misticismele sunt deci mult mai puțin uniforme decât s-ar părea la întâia vedere. Monotonia e aparentă și mai mult o nălucire a urechilor insensibile la nuanțe. În esență, mistica e tot așa de polimorfă ca și arta, ca și metafizica, ca și mitul.

STARE MISTICĂ ȘI CREDINȚĂ

Până acum ne-am ocupat mai mult de unele forme mistice ale religiozității. Motivul stăruințelor a fost unul singur. Voiam să dovedim prin câteva exemple concludente că religiozitatea, chiar sub modul despre care se pretinde că s-ar sustrage condițiilor umane, este de fapt supusă și ea acestor condiții. Religiozitatea mistică îndură, ca orice altă plămuire a spiritului umatr tiparul acelor categorii stilistice care fac relativitatea magnifică a istoriei umane. Dar în afară de variantele mistice, fără îndoială extremiste, mai există și o religiozitate mult mai frecventă, de o

înfățișare obișnuită, care uneori poate fi tot atât de arzătoare sau de profundă ca și mistica, dar care evită năzuințele de unire a sufletului cu Dumnezeu, socotite a fi sau cu neputință, sau un sacrilegiu. Religiozitatea aceasta ia chipul simplei „credințe –, un mod susceptibil de cele mai diverse grade de intensitate și complexitate. Credința ca stare sufletească și ca act spiritual implică mai mult un raport între om și Dumnezeu, ca ființe ce-și rămân permanent exterioare una celeilalte. Religiozitatea ce-o întâlnim la fiecare pas la semenii noștri ține de tipul credinței. „Credințanu înseamnă însă o religiozitate neapărat moderată. E adevărat că exigențele religioase reduse ale oamenilor de toate zilele își află îndeostulare mai ales în cadrele credinței, câtă vreme mistica cere, evident, o capacitate religioasă excepțională... Dar și religiozitatea de tipul credinței poate avea tensiuni extreme. Spre a ilustra puterea până la care se ridică uneori credința, ni se servește adesea ca exemplu protopatriarhul biblic Avraam, care, pus la încercare, a fost în stare să purceadă la jertfirea fiului său Isaac. Credința lui Avraam nu este deloc aspirația omului de a se uni cu Dumnezeu, ci starea sufletească și actul spiritual datorită cărora omul se supune, poate cu suferință și cu scrâșnire, totuși plin de încredere, voinței lui Dumnezeu. Dacă aspirațiile mistice pot să dea naștere la atâtea și atâtea variante, e natural ca și credința să la fel și fel de înfățișări. Nu e prea anevoios să arătăm că și formele credinței sunt determinate de diversitatea imensă a stilurilor spirituale. Văzurăm și până aici, de pildă în cazul parsismului lui Zarathustra, unde religiozitatea nu manifestă tendințe mistice și are o turnură învederat credincioasă, văzurăm, spuneam, în ce măsură această credință acceptă tiparele profunde ale spiritului persan. Orizontul nemăsurat, expansiunea în orizont, optimismul, dramatismul, simplitatea monumentală sunt tot atâția factori de osatură ai religiozității persane. Împrejurarea aceasta n-a împiedicat pe Zarathustra să scoată învățătura sa drept revelată lui de-a dreptul de către Ohrmazd. Sunt multe religii

întemeiate pe ideea că învățătura lor de bază e revelată de Dumnezeu. Dar aceasta nu înseamnă în cele din urmă decât că oamenilor, și chiar autorilor doctrinelor în chestiune, le scapă neobservate aspectele stilistice mai adânci ale așa-zisei revelații divine. O analiză stilistică oricât de sumară a doctrinelor religioase demonstrează tocmai suficient relativitatea legată de condițiile umane și istorice ale pretinselor revelații divine. Analizele de acest fel converg toate spre aceeași încheiere: O revelație divină sau nu există în general, sau, dacă există, se adaptează așa de mult la condiții umane, încât devine tot atât de variabilă ca și plăsmuirile și doctrinele de proveniență exclusiv umană.

Închegări de credință dintre cele mai puternice s-au ivit în cadrul parsismului, al iudaismului, al islamului, al creștinismului și așa mai departe. Ne incumbă sarcina de a dovedi că și credința se constituie totdeauna într-o relativitate de natură stilistică.

E suficient să ne întoarcem privirea în noi înșine spre straturile de arheologie ale sufletului nostru, ca să înviem atmosfera religioasă a *Vechiului Testament*. Gândurile biblice despre facerea lumii, despre duhul lui Dumnezeu care plutea peste ape, despre crearea totului printr-un șir de acte miraculoase, despre facerea omului, despre paradis, despre căderea în păcat și alungarea întâilor oameni din paradis, despre înmulțirea neamului omenesc și prăpădirea lui prin potop – toate aceste motive și multe altele trebuie doar amintite pentru ca să stârnească în noi ecouri adânci de bolți subterane.

Evreii care au scris cărțile *Vechiului Testament* păstrând și cultivând *Scriptura* au salvat din străvechile culturi mesopotamiene o seamă de arhaice motive mitologice care, transmise popoarelor europene, au fructificat imens culturile acestora.

În faza preistoriei, pierdută în atmosfera comună ce s-a creat în Asia Mică prin expansiunea culturilor arhaice sumero-caldee și babiloniene, evreii au fost o seminție politeistă. Chiar și numai în subînțelesurile, enigmatice la

Întâia vedere, ale celei dintâi porunci, înscrisă de Moise în *Tablele Legii*, se ghicește lupta pe care întâiul și cel mai mare profet al evreilor a fost silit s-o dea pentru consolidarea monoteismului. „Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, să nu ai alți zei în afară de mine”. Pentru activitatea sa spirituală, Moise a găsit fără îndoială terenul pregătit de o tradiție patriarhală. Căci potrivit tradiției, mult, foarte mult înainte de Moise, s-ar fi pus temeiurile acelei religii specific evreiești de natură „contractuală” între Iehova și poporul său ales, Israel. Să restituim religiei contractuale sensul pe care ea realmente l-a avut. Religia în chestiune, înțeleasă ca un legământ între Israel și Iehova, nu fusese la început un monoteism de cea mai curată esență. Miezul ei se desenează încă pe un fundal politeist. Fenomenul aduce pe departe cu henoteismul. Știm că în rugăciunea sa, omul vedic se adresa unui zeu ales din mulțimea mare a zeilor ca și cum numai acest unic zeu ar exista, și acumula asupra favoritului toate virtuțile și isprăvile celorlalți zei. La vechii evrei, constatăm oarecare similitudini de situație, dar cu accentul deplasat. Iehova e privit de seminiile lui Israel ca unic Dumnezeu, dar așa ca și cum ar mai exista și alți zei. Care sunt ceilalți zei? în primul rând zeii celorlalte popoare. Iehova pare stăpânit de grija de a se impune el singur ca unic Dumnezeu, prin aceea că-și alege un popor, pe Israel. Israel obține garanția și promisiunea unei situații fără pereche în lume prin legământul de supunere și de credință față de Iehova. E ca și cum Iehova spre a deveni unicul Dumnezeu ar avea nevoie de credința exclusivă a unui popor, a lui Israel. Iar legământul dintre Israel și Iehova se face contractual, pe temeiul principiului: „Îți dau ca să îmi dai/e Monoteismul evreiesc, la început schițat pe un fond politeist, se subțiază apoi, înălțându-se pe propria sa linie. El dobândește o figură indestructibilă grație activității prodigioase, înspăimântătoare câteodată, furtunatice totdeauna, a profeților. Sufletul profeților este cuptorul de purificare și de călăre a ideii de divinitate. Prin activitatea profeților, un rar proces de spiritualizare își găsește deznodământul,

înlăturând din mitologie antropomorfismul pe cât posibil, și extirpând total zoomorfismul. Profeții, ei înșiși, se cred un fel de organe ale Dumnezeuului care se îndârjește să se reveleze cu intermitențe poporului ales. Ei sunt vajnici apărători ai sacralului legământ, intervenit între Israel și Iehova. Când poporul uită, și asta se întâmplă cam adesea, legământul în care a intrat, căzând în vârtejul fărădelegilor, Iehova îl avertizează prin câte un profet, îl scutură și-i amintește contractul cu teribile cuvinte ce amenință sângele și sămânța lui Israel din veac în veac. Încăierarea profeților cu păcatele poporului ales este de un neînchipuit patos, elementar și dramatic. Profeții sunt însă profeți mai mult pentru o altă latură a activității lor, și anume pentru accentele cu care ei vestesc planul pe care Dumnezeu îl va duce la izbândă în lume. Prin această latură a activității profetice ia ființă mitul mesianic, acel mit cu fața întoarsă spre viitor, al unui Mesia, al unui trimis și slujitor al lui Dumnezeu, care odată și odată va să vină. Mitul mesianic se referă deopotrivă la destinul istoric al poporului ales, cât și la un viitor eshatologic de sfârșit de lume. Frecvente aluzii, referințe, vestiri mesianice, găsim îndeosebi în mersurile psalmistului și în revelațiile profetului Isaia. Pentru amatorii de paralele, amintim că în culturile arhaice mesopotamiene mitul Salvatorului era foarte răspândit, și cultivat cu deosebită fervoare. De remarcat totuși că în cultura babiloniană mitul Salvatorului avea strânse legături cu concepția ciclică și astrală despre mersul evenimentelor cosmice și istorice. La sfârșitul câte unui mare „an cosmic”, lumea noastră se prăbușește, o divinitate neuzată ia conducerea destinului și salvează existența, clădind o lume nouă din rămășițele celei vechi. Un asemenea Salvator de la care a pornit o primenire universală a fost de pildă zeul Marduk, al cărui cult a fost autoritar centralizat în cetatea minunată a Babilonului. Motivul mesianic are în religia babiloniană un nedeghizat caracter astral, circular-cosmologic, mitologic-divin, masiv gigantesc, dezumanizat. În concepția babiloniană; lumea ia ființă, durează câțva timp, decade, se

prăbușește, și atunci un zeu, unul din cei mulți, se erijează în salvator al lumii, zămisbind o nouă rând iială din resturile celei dărâmate. Și jocul începe de la capăt potrivit unui uriaș calendar, împărțit în ani universalii. Mitul e de un monumentalism fără pereche și are o înfățișare astraleronometrică. Motivul mesianic apare la evrei mult mai umanizat, legându-se mai înainte de orice de istoria omului sau de istoria unor seminții. Motivul mesianic *nu* are la evrei caracter ciclic, cosmologic, astral. Destinul poporului ales interesează în prima și ultima linie» Mesia va veni pentru salvarea poporului ales și pentru instituirea unei situații definitive. Motivul mesianic apare deci la evrei adaptat cu desăvârșire la felul spiritualist și monoteist al religiei: Dumnezeu e unul, Mesia de asemenea, iar sfârșitul lumii va fi triumful lor o dată pentru totdeauna. Triumful singular al lui Mesia nu va mai fi urmat de un nou declin sau de o nouă cădere, ca în concepția ciclică babiloniană, unde anii cosmici, cu lumile și cu salvatorii lor, se succedă cu regularitatea și precizia cronometrică ale mișcărilor astrale și ale deplasărilor zodiacale. Mitul mesianic la evrei, umanizat cum este, istoricizat, singularizat, solidarizat cu destinul omului și mai cu seamă cu al poporului ales, presupune ca fundal o religie de natură contractuală. Desigur, mitul mesianic, rostit din partea profeților cu abundență verbală, dar numai în vedenii neconturate și în aluzii greu de dibuit, nu și-a găsit în vestirile lor o închezare străină de orice echivoc. Astfel, speranțele cele mai felurite își căutau o supapă în mitul al cărui principal colaborator devenea timpul cu dezastrele sale. Motivul Salvatorului cosmic din cultura babiloniană este, spuneam, dezumanizat. Acești salvatori sunt zei, și ei nu cunosc decât drumuri de triumf. Psalmistul și profetul Isaia vestesc însă apariția în viitor a unui Mesia, care va îndura suferințe și umilințe. Motivul mesianic e aici profund umanizat, și, o dată rostit, el e destinat unei creșteri seculare. Atmosfera de așteptare mesianică s-a tot întetit, încât în preajma nașterii lui Iisus din Nazaret trebuie să fi luat uneori proporții de febră spirituală.

Apucat de sentimentul că evenimentele se precipită, Ioan Botezătorul anunță iminența apariției lui Mesia, a aceluia care „va boteza cu apă și cu spiritul în ținuturile acelea din preajma Iordanului și spre apus de Marea Moartă, multe trebuie să fi fost așezările omenești, cătunele și vetrele, în care ardea flacăra așteptării. Un mit, încălzit de dogoarea crescândă a sufletelor timp de multe veacuri, trebuia odată să ia trup. În această atmosferă sistență. Câtă vreme așadar misticismul circumscrie un ideal suprem și de la sine înțeles pentru gândirea și religiozitatea indică, sau, într-o variantă aparte, pentru laozisti, cazul nu este același în climat creștin. Se va vedea numaidecât de ce este așa și nu este altfel. Creștinismul, dată fiind doctrina sa despre un Dumnezeu personal și extramundan, făcea posibile mai multe ideale religioase care n-au pregetat să se ivească spre a-și disputa întâietatea. Misticismul cu variantele sale promovează aspirația către uniunea dintre om și Dumnezeu. Credința cu variantele sale pledează pentru un raport particular între om și Dumnezeu, ca ființe ce rămân în veci separate. Credința astfel înțeleasă este starea de conștiință a omului care se îndreaptă cu încredere spre Dumnezeu, ca o persoană spre altă persoană negrăit superioară. Credința în acest înțeles închipuie un statornic și incoruptibil raport de la o ființă la altă ființă, fără de posibilitatea unei confluențe sau a unei osmoze. În religiile unde Dumnezeu e conceput ca ființă distinctă, ca *animal vivens*, și nu ca principiu impersonal, e natural să se ivească și religiozitatea de tipul „credinței”, perfect separată de tendințele mistice. Credința se întemeiază pe un raport prin delimitare: aici omul, dincolo Dumnezeu. Admițând un tip aparte de religiozitate a credinței, nu înțelegem deloc să tăgăduim prezența și forța credinței la tipul mistic. Credința la mistici nu se recomandă însă ca încoronare a vieții religioase. La mistici, credința, oricât de acută, aspiră spre altceva, ținta ce ei o propun fiind starea de minune, anularea individului, absorbirea omului în Dumnezeu sau în Absolut. La mistici, credința e un drum, ținta rămânând extazul. Pentru tipul „credincioșilor”,

credința este, dimpotrivă, expresia unui raport dat și definitiv între om și Dumnezeu, și anume forma încheiată a acestui raport.

Stările mistice prezentate de cei inițiați ca stări acosmice, ca stări ce se sustrag condițiilor istorice, sunt, după toate mărturiile și dovezile dezbătute, condiționate de categorii stilistice. Ele se integrează astfel *eo ipso* printre fenomenele normale și participă din plin la relativitatea istorică. Cu atât mai mult, credința cu variantele ei va participa și ea la aceeași relativitate. E drept că omul credincios este legat prin credința sa de un conținut spiritual, de un corp doctrinar pe care-l exaltă, punându-l deasupra oricărei relativități istorice. Cel mai adesea, credința se constituie într-o corelație strânsă cu o doctrină oarecare, pe care subiectul religios o admite ca fiind revelată pe cale divină. Se poate justifica o asemenea pretenții „pe care o ridică deopotrivă și parsismul, și iudaismul, și islamul, și atâtea alte doctrine? Pentru teologi, aceasta *nu* e o problemă. Adăugăm că aceasta nu e o problemă nici pentru filosofi. Teologii pe de o parte și filosofi pe de alta au soluționat chestiunea în chip peremptoriu și în sensuri diametral opuse.

Într-un studiu mai vechi, ne-am ocupat odată comparativ de credințe: le creștine sub raport stilistic, ajungând la o s-o: –, mă de precizări în câteva capitole din *Spațiul mioritic*, operam distincțiile necesare, nu atât sub unghi dogmatic, cât sub unghi stilistic, între religiozitatea catolică, ortodoxă și protestantă. Acele capitole s-ar cere poate recitite, căci ele își au locul și aici, tocmai acum, pentru a ilustra unele considerații ale noastre. Oricare ar fi pretenția unei credințe oarecare de a se întemeia pe o inspirație extraumană, rămâne un fapt că religiozitatea îmbracă totdeauna forme istorice, și că nu se manifestă decât încadrată, articulată, străbătută, pătrunsă, structurată de categorii stilistice. De acele categorii secrete ale spiritului uman, variabile șiele, ce-și pun pecetea pe toate plăsmuirile de cultură. Comparația ne-a condus spre rezultate din cele mai reliefate.

Astfel, catolicismul s-a încheat ca o religiozitate:

1. În forme apăsate conștiințe, lucide;
2. În cadre ce amintesc un spirit de organizare etatist;
3. prin factori de autoritate și disciplină;
4. punând în centrul lumii pe preot, considerat ca un echivalent al divinității.

Ortodoxia, pe de altă parte, a fost prielnică unei religiozități:

1. de gen mai umbratic, neostentativ;
2. În perspectiva rânduielilor firii;
3. Întâmpinând cu simpatie tot ce e organic;
4. punând în centrul interesului o transcendență ce coboară în lume din proprie inițiativă, ca într-un primitiv receptacol.

Vața religioasă a protestantului își are și ea factura ei. Ea se constituie:

- 1, pe un temelie de libertate a conștiinței individ; 1 ale
7 rin problematizare dramatică, prin deliberare hotărâre;

crând fidelitate după ce hotărârea a fost lui...

plicând un raport special între om și tranșee: ia. Omul e chemat să se înalțe el însuși spre transcendență prin efortul spiritului său. Când transcendența pare așa de depărtată încât omul nu o poate ajunge, omul, epuizându-și toate forțele în disperarea neajungerii, speră totul de la grația divină.

CREDINȚA-CUTREMUR

În istoria religiilor, întâlnim adesea unele stări de credință de intensitate derutantă a stărilor mistice, fără de a fi și fără de a avea să fie stări mistice propriu-zise. Vrem să poposim o clipă în preajma unui asemenea fenomen religios. Ne referim la așa-numitul „cutremur de pământ” prin care a trecut sufletul lui Søren Kierkegaard, acest steag sfâșiat al ideii creștine. Exemplul e de un deosebit interes din mai multe puncte de vedere. Mai întâi, cazul ilustrează la perfecție procesul de transformare fulgerătoare, despre care ținem să vorbim, a sufletului și

spiritului. Prin felul și intensitatea sa, procesul amintește de aproape extazele mistice, deși el se produce în afară de orice misticism, pe un plan sufletesc care nu poate să fie decât acela al „credinței”. Al doilea, cazul dovedește izbitor în ce măsură viața religioasă de tipul „credinței” ca atare, întemeiată pe o așa-zisă „revelație divină”, este și ea strâns legată de coordonatele stilistice ale unui ins, ale unei epoci, ale unei seminții de oameni; Søren Kierkegaard reprezintă prin religiozitatea sa, ca nimeni altul, un fenomen ce a fost cu putință numai și numai în pervazul protestantismului de factură nordică. În altă parte, împrejurările ar fi anulat apariția. Încilinări temperamentale înăscute dar și un anume fel de educație au pregătit în chip neîndoielnic terenul pentru ceea ce avea să se întâmple.

Biografii lui Søren Kierkegaard ne spun că, adolescent, el excela prin varii talente. Dialectica ar fi fost îndeosebi tăria sa, de asemenea ironia necruțătoare, daruri pentru care tatăl său l-ar fi poreclit „furculiță”⁴⁴. În adevăr, „furculița” *întepătoare* nu avea să se dezmință niciodată. Știm că la dorința tatălui său el se decide pentru studii teologice. „Se decide” e o vorbă, căci era încă foarte nedecis. Crescut într-o religiozitate tragică, eshatologică, sumbră, din partea tatălui său care suferea de adevărate crize religioase, Søren, ca student, se simțea atras spre toate domeniile imaginabile, dar prea puțin spre creștinismul teologic al facultăților protestante. Îl pasiona mai mult caleidoscopul intelectual al timpului, adică științele naturale, dialectica, filosofia romantică, dreptul, literatura, teatrul. În vederea unor originale planuri literare, el se documentează, adunând material divers pentru psihologia criminalilor, răsfoind arhivele judecătoriilor; cu aceeași cazuistică patimă de copoi juridic, el adulmecă în același timp și psihologia „marilor aventurieri ai nonreligiei”: Don Juan, Faust, Ahasverus. În aparență dominat de cele mai disparate preocupări, dar și de un foarte contradictoriu fel de a trăi, el ascundea în dosul unei măști ironice și frivole o permanentă mare

suferință: suferința încă neclară de a nu fi găsit un adevăr al său, ideea pentru care ar fi fost în stare să trăiască și să moară. Și anii treceau, și bătrânețea secretă a tinereților sale nu voia să cedeze; el se căuta și nu se găsea: și mult timp avea să mai treacă până când el va descoperi în sfârșit acel adevăr care să-l angajeze personal, să-i absoarbă existența, sau acel adevăr care să devină „existență” *prin el*. Cumplite întâmplări familiale și personale îl fac să dispere și să se complacă în disperare, mărturisește el. Creștinismul? Mai putea creștinismul să fie pentru el un refugiu, pentru el, sufletul cu toate porturile devastate? Pe vremea sa, doctrina creștină fusese obiectul unor nefolositoare răstălmăciri; ea fusese făcută cu totul inofensivă prin filosofia hegeliană. Marele gânditor german asimilase ce-i drept terminologia dogmaticii creștine, dar a dat acesteia o întorsătură și semnificații ce nu mai aveau nimic comun cu gravele cuvinte biblice. Tâlcuirea hegeliană a creștinismului a prilejuit lui Kierkegaard unele gesturi de revoltă. Cu toate că el, Kierkegaard, se lăsase entuziasmat de dialectica hegeliană, din care de altfel el însuși și-a făcut o armă pe care o mânua cu o măiestrie pentru care chiar maestrul ar fi putut să-l invidieze, cu toate acestea, zicem, el se ridică cu excepțională luciditate și răspundere împotriva desfigurărilor cărora doctrina creștină le căzuse jertfă. Față de toate aceste răstălmăciri diluate, el preferă o atitudine sinceră și categorică împotriva creștinismului.

Cu aceasta s-ar zice că ireparabilul s-a întâmplat. Dar nu. Kierkegaard nu rupe toate punțile. Religiozitatea sădită în el în timpul copilăriei palpită încă undeva în ascunzișurile geniului său. Kierkegaard se aprinde de nostalgia credinței, a credinței ce-și are felul ei de certitudine, acel mod particular de certitudine în preajma căreia adastă scrisorile Sfântului Pavel ca și preocupările religioase ale lui Luther. Dilemele și chinurile sale sufletești în legătură cu credința aveau să dureze până la vârsta de 25 de ani. Atunci, după ce printr-o întâmplare ce părea un gest al destinului i s-au dezvăluit grozavele

secrete ce apăsau asupra familiei sale, păcatul și blestemul pe care tatăl său trebuia să le ispășească, atunci, după cumplite zile de întuneric și de groază în care s-a simțit nimic și fără de nicio speranță, atunci, în ziua de 19 mai 1838 la ora 10V2 dimineata, el se simte dintr-odată schimbat „ca și cum din marginea morții el ar fi fost adus în lumina vieții”. De multe ori, misticii și convertiții își înseamnă data evenimentului spiritual decisiv cu cea mai mare precizie, ca și cum evenimentul ar avea repercusiuni cosmice. La data memorabilă, Kierkegaard notează în carnetul său: „Există o bucurie de nedescris care ne învăpăiază așa de inexplicabil, pe cât de nemotivat este strigătul Apostolului Pavel: «Bucurați-vă, și iarăși vă zic vouă, bucurați-vă!» „Kierkegaard avea acum în sfârșit sfânta certitudine că Dumnezeu poate să facă din păcătoși niște sfinți. Ceea ce Kierkegaard numește „marele cutremur de pământ” și „schimbarea” se petrecuse. Încă o dată însă: acest eveniment nu e voie să-l confundăm cu ceea ce misticii numesc „extaz” sau „uniune a omului cu Dumnezeu”. Marele cutremur de pământ însemna numai dobândirea credinței după o profundă criză sufletească. Viața lui Kierkegaard va fi și după aceea zbuciumată, plină de nehotărâri lăuntrice, de inexplicabile capricii, dar el va căuta cu toată ardoarea să-și întărească tot mai mult credința, adevărul său personal pentru care va putea odată să trăiască și să moară, și singurul sprijin în viață, după opinia sa, inevitabil păcătoasă a omului. Ezitările, trecerile de la o atitudine la alta, dialectica sa sentimentală ritmată în contraste, fac din viața lui Kierkegaard una din cele mai zbuciumate vieți din câte se cunosc. De obicei, de la o stare de nehotărâre aproape bolnăvicioasă el trece brusc la teribile hotărâri ce par de neînțeles. Labilității sale sufletești i se adaugă o înclinare excesivă de a problematiza și de a dramatiza orice situație, și mai ales situațiile cu care alții sunt așa de obișnuiți cănti le mai bagă în seamă. Dialectica sa foarte fertilă cât privește scrierile are ceva steril în sine însăși, ca o goană de cai în bătătură puși să calce spice seci. Își pricinuia singur

dificultăți cu postulate smulse din *absolut*, prin ironiile arzătoare, prin măștile ce și le punea, prin arta sa de actor existențial, prin provocările sale. În perspectiva adevărului său personal, adică a credinței creștine pusă la adăpost de orice interpretări apăsătoare, el avea firește dreptate. Dar prin felul cum voia să-și transpună credința în fapte pe planul vieții, el aducea parcă la fiecare pas o jignire vieții organice, sănătoase, normale, de toate zilele.

Tânărul Kierkegaard se logodește într-o zi cu Regine Olsen, fata care avea să joace un rol așa de hotărâtor în viața sa și pentru destinul său. Cert, o iubea mai presus de toate, dar el, ca și în alte împrejurări, de-ahia apucase să se însenineze plițin; a și început să-și problematizeze iubirea, să analizeze sentimentele logodnicei, s-o pună la încercare, să privească iubirea lor în perspectiva absolutului, să se întrebe dacă sunt potriviți sau nu, să cântărească dacă viitoarea căsătorie e întemeiată pe absolută sinceritate. Ar fi voit să destăinuie logodnicei secretele tulburi ale vieții sale, poate că un cuvânt negru și despre acel ghimpd ce-i rămăsese în carne din perioada demoniei sale erotice; dar apoi se îndoia că Regine va putea să suporte atare mărturisiri. Și iarăși tăcea. Și iarăși lovea cristalul ca să-i încerce tăria, și iarăși spunea cuvinte întregi și cuvinte pe jumătate, destinate să sfărtece și să devoreze orice seninătate a vieții. Pe urmă, deși iubirea lor ar fi suportat orice comparație, el prinde a se îndoii dacă trebuie sau nu să se căsătorească.

Pe Regine o chinuia cu veșnicele sale problematizări, iar pe sine însuși el se arunca în cercul vicios al dilemelor fără ieșire. „Dacă te căsătorești, o să regreti; dacă nu te căsătorești, de asemenea o să regreti; fie că te căsătorești, fie că nu te căsătorești, vei regreta”. Și vârtejul acesta interior, la început sfredelitor în adâncime, angajează apele sufletului în cercuri tot mai largi. Dilemele sunt ca ale unui bolnav care face și desface ghemul. Aparent fără de niciun motiv, în afară de ezitățile, bănuielile și destrămarea sa interioară, logodna se dezleagă; și pentru ca logodnicei să-i fie mai suportabilă durerea, el devine

cinic, joacă teatru, se arată într-o lumină anume ca să inspire oroare ființei pe care totuși o iubea mai presus de toate, și căreia după despărțire el îi va închina toată opera sa literară, și pe care la moartea sa, după alte două decenii, el o va designa ca singura sa moștenitoare. Da, acest Soren s-a gândit până la moarte la fata cu care se logodise din iubire și de care se despărțise numai fiindcă i s-a părut că iubirea lor nu îndeplinește condițiile *absolute* cerute de credința sa.

Povestea aceasta nu poate fi omisă, căci ea prefigurează într-un fel întâmplările catastrofice de la sfârșitul vieții sale. În adevăr, ceva asemănător se va întâmpla mult mai târziu, când el va ataca creștinismul oficial în persoana episcopului atât de onorabil Mynster, de care-l legau atâtea amintiri din copilărie. În numele absolutului, Kierkegaard nu și-a cruțat iubirea și logodnica; cum o să cruțe biserica? Dar să ne întoarcem. Criza în legătură cu Regine Olsen a dezlănțuit în el puterile creatoare. Cărțile sale apar torențial. Datorită stilului nespus de dinamic, datorită problemelor pe care le ataca, a analizelor psihologice de dimensiuni verticale, cu totul neașteptate pentru timpul său, datorită paradoxelor etalate, a ironiei, a impetuozității polemice, el se fixează degrabă în atenția ceasului. Și el nu e un singur autor; el e dintr-odată un mănunchi întreg de autori. Căci din multilateralitatea înclinărilor sale sufletești și spirituale, s-ar zice că ei alege pe rând, aspect după aspect. Acestor aspecte ale sale ei știe să le dea în scrierile lui, succesiv, alăla vigoare și rotunjire de sine stătătoare, încât ele prind să trăiască autonom, devenind lor atâtea „personaje”. Și autorul vorbind în numele lor își schimbă pset. idonim. ele în consecință. El însuși un ghem încâlcit, un melancolic destrămat, un agitat multilateral* nehotărât, nici măcar un simulacru de unitate, impunea personajelor sale de fiecare dată o conduită de sens unic și puncte de vedere consecvente și absolute. Șovăielnicul, disperatul Kierkegaard dorea desigur și pentru sine însuși o similară poziție în *absolut*, Dar el era prea complicat ca s-o

găsească numaidec. Deocamdată, el se descompunea în personaje, în speranța că odată se va găsi și se va realiza *total*. Nivelul spiritual necesar unei atare poziții de identificare existențială cu adevărul său personal, Kierkegaard l-a dobândit prin „marele cutredința-cutremur tremur de pământ”, prin găsirea acelei autentice credințe biblice, prin marea, scuturare ce-l făcuse să repete cuvintele Apostolului: „Bucurați-vă, și iarăși zic vouă, bucurați-vă!” La sfârșitul vieții sale va găsi și tăria să trăiască și să moară pentru și întru adevărul său. Intru care adevăr? Intru adevărul „revelației divine”.

Adevărul revelat prin creștinism este” pentru Kierkegaard, absolutul. Aceasta era sacra certitudine izbucnită în el prin marele cutremur. Viața în afară de acest adevăr este minciună și păcat. Și care viață omenească nu este, în raport cu adevărul revelat de Dumnezeu, o simplă și gravă păcătoșenie? Chiar rațiunea omenească, ce este ea față de adevărul revelat decât un neajuns și un izvor de minciună? Nu rațiunea furnizează criteriile* ci revelația divină. Adevărurile revelate de Dumnezeu sunt paradoxe absolute, absurdități, față de care prostituata rațiune (vorba (ui Luther) se găsește întru neputință. Nu rațiunea e chemată, să cântărească adevărurile revelației divine ci, dimpotrivă, rațiunea, trebuie cântărită în perspectiva revelației. Kierkegaard începe să vadă și să tâlcuiască toată existența prin categorii și după criterii religioase; lumea, viața e păcat, iar din păcat nu se poate ieși decât prin grația divină. Totul se așteaptă de la grația divină; cu toate acestea, omul trebuie să se zbată, să se cheltuiască în eforturi, să se chinuiască, să dispere, ca să ajungă la adevărata credință, care ea însăși este o grație pe care Dumnezeu o arată omului. Omul trebuie să facă *toate eforturile*, fiindcă numai așa, eșuând, el va ajunge la deplina conștiință a nimicniciei, a păcătoșeniei sale față de Dumnezeu. În numele revelației divine și potrivit normelor radicale ale acesteia, Kierkegaard va lua atitudine împotriva bisericii creștine oficiale și va porni războiul său sfânt, fără

îndurare, atrăgând asupra sa toate consecințele. În numele unor postulate absolute, el nu și-a cruțat pe vremuri logodnica; cum o să cruțe acum, când aceleași postulate absolute îl îndârjeau, biserica? Știm că viața lui s-a schimbat cu aceasta în foc și sfâșiere, și că el a murit de fapt ca un martir.

Spuneam că Søren Kierkegaard, indiferent de atitudinea sa împotriva bisericii protestante oficiale, nu poate fi înțeles decât pe linia și în climatul creștinismului protestant. Impresia noastră, pe care o rostim fără ocol, este chiar că anevoie vom găsi o a doua personalitate, care ar putea să fie privită în aceeași măsură ca un exponent particular al protestantismului, decât Kierkegaard. Spiritul protestant, spre deosebire de creștinismul răsăritean și de cel roman, e caracterizat în trăsături generale prin înclinarea de a problematiza la extrem viața religioasă, printr-un accent ce se pune pe libertatea spiritului și asupra conștiinței, asupra deliberării interioare, asupra hotărârii și optării pentru o atitudine, nu mai puțin apoi și prin excesiva dinamizare a trăirilor religioase. Protestantismul vrea să tulbure, să pună în mișcare sufletul; protestantismul îndârjește îndemnul de a cuceri transcendența și de a spera totul numai de la grația divină, după ce prin extreme eforturi omul s-a convins de nimicnicia încercărilor și a ființei sale. Protestantul este creștin pe planul cel mai lucid al cugetului, pe temeiul unei largi și vișente problematizări a doctrinei, al unei deliberări și hotărâri lăuntrice a spiritului. Spiritul, în cadrul protestantismului, liber în esență, se pune pe sine însuși ca o problemă de realizat prin hotărâre.

N-am putea să indicăm o altă personalitate care să fi realizat mai deplin, mai individual, atât prin viața cât și prin doctrina sa, acest tip religios de orientare protestantă, decât Kierkegaard. Decât Kierkegaard, această flacără fără de vatră. La problematizarea violentă a doctrinei în spirit protestant l-a ajutat nu numai logica obișnuită ca pe reformatori, și nici numai logica enorm ascuțită în duhul criticismului ca pe Kant de pildă, ci alături de acestea l-a

servit și „dialectica”, adică acea stranie logică vie adaptată la toate contradicțiile existenței. Kierkegaard introduce fără sfială *dialectica* în problematizările protestante ale doctrinei creștine și ale vieții religioase, și anume chiar în inima problematicii. Protestantismul, prin greutatea cu care apasă asupra libertății conștiinței, asupra cugetului ca atare, asupra deliberării și hotărârii, asupra spiritului care se pune pe sine însuși, protestantismul, zicem, nu vi se pare ca făcut anume pentru oameni care n-au rădăcini organice înfipite în această lume, pentru oameni care sunt doar „spirit”, adică spirit ce se pune pe sine însuși?

Ființa lui Kierkegaard a fost un teren din cele mai potrivite pentru un altoi protestant. Un geniu religios incontestabil, Kierkegaard era – să nu uităm – și un melancolic fără leac. Melancolia e disperarea ființei care nu-și mai simte înrădăcinarea organică în lume. Melancolia nativă a fost împrejurarea care l-a predestinat pe Kierkegaard să dea ca nimeni altul expresie spiritului protestant. Melancolicul, care nu are rădăcini înfipite în humă, suferind cumplit de șovăire, de învârtire în cercul vicios al tuturor dilemelor, este în adevăr chemat să prețuiască până la exaltare *valoarea hotărârii*. Se știe că melancolicul își face scrupule din toate fleacurilăși vede ca printr-o lupă măritoare toate greșelile, și e prea dispus să inventeze chiar vini imaginare pe seama bietului său ins. Tatăl lui Kierkegaard a suferit de crize religioase, de disperare, fiindcă în copilărie, într-un moment de chin și de mizerie, a blestemat pe Dumnezeu. Chiar un nespecialist în boli sufletești ar pune diagnosticul: melancolie. Acest maladiv *babitus* sufletesc s-a transmis asupra fiului. Toată opera lui Soren e străbătută de ecourile acelei boli „de care nu mori, dar care nu te lasă nici să trăiești”.

— De „disperare”. Disperarea el o socotea chiar ca un drum spre absolut, și o recomanda și altora: „Disperă! Disperă din toată inima, din tot sufletul și din toate puterile tale!” Ciudat caz! Melancolia, la alții o simplă boală, se prefăce la Kierkegaard în climat sufletesc personal, foarte prielnic geniului său religios, mai precis

foarte prielnic gentului său protestant. În adevăr, premisele sufletești ale melancoliei au făcut posibilă lui Kierkegaard o punere a problematicii creștine în spirit protestant cu o acuitate și cu o luciditate halucinantă, 7 cum acest lucru nu-i este cu putință aproape niciodată unui om care are rădăcinile sănătos împlântate în țărâna și-n sevele vieții. Melancolia, la alții o stare malativă, e convertită la Kierkegaard într-un fel de organ al genialității religioase. Ea îi conferă clarviziunea pentru toate acele fețe prăpăstioase ale problematicii creștine, așa cum numai protestantismul se încumetă a înțelege această problemă. Din dosul terminologiei preferate a protestantismului ce ne vorbește de existența umană stăruind în păcat, în nimicnicie, despre sentimentul de pierdere totală și de nevrednicie a omului în fața lui Dumnezeu, își scoate capul o mare melancolie.

Ca ansamblu, Kierkegaard rămâne un impresionant exponent al unei religiozități de miazănoapte. O religiozitate în care se amestecă în așa măsură agitația lăuntrică, efortul, problematizarea, hotărârea, cugetul, ideea de spirit care se așază singur, are, cel puțin în comparație cu religiozitatea creștină de răsărit, ceva „făcut” iar nu „născut”. Calmul firesc și transfigurarea lăuntrică ale unui Alioșa sau ale starețului Zosima din *Frații Karamazov*, romanul lui Dostoievski, liniștea necăutată și iluminarea unor sfinți atoniți, nu au nimic „făcut”. Acestea sunt parcă date odată cu firea și cu eternitatea vieții. Când urmărești felul și viața unui Alioșa, îți vine să spui: *Anima naturaliter christiana* – Sufletul este prin însăși natura sa creștin. Organicul e aici integrat în chip firesc în calmul mai presus de fire. Sau ieșind din ocolul creștin, măreția liniștită, sublimă, a sfinților brahmani sau măreția firească a lui Lao Zi, nu au nici ele nimic făcut; ele sunt de la sine înțelese, sublime ca zborul neatins de îndoieli, nici de grabă, al vulturului. Chinuitul, frământatul, dezrădăcinatul lumii, Kierkegaard, își are desigur puternicia sa. El e impozant, dar religiozitatea sa e mai mult un spasm al conștiinței decât o floare a

conștiinței. După lectura operei lui Kierkegaard ca și după ascultarea pas cu pas a vieții sale, nu ne mai părăsește impresia că omul, în ciuda adâncimii și seriozității sale, a fost atins și de meteahna actoriei. Departe de a fi totdeauna un „existențial”, el nu arareori e un simplu actor al existenței. Prea iubea el pseudonimele, măștile, prea îl interesa teatrul și uneori prea juca teatru, pentru ca să nu se ridice acuza: actor al existenței. E drept că măsEA < lui era uneori „concrecută” cu obrazul. Un păoflii tos era Kierkegaard, cum însuși se socotea, un păcătoș pe care grația nu l-a transfigurat pe deplin nici în starea de credință, nici prin „marele cutremur de pământ”. Oricum însă, ca religiozitate, Kierkegaard reprezintă un maximum – poate atins uneori și de alții, dar niciodată întrecut.

RELIGIOZITATEA-FIOR

Desfășurând câteva din formele vieții religioase, ne-am oprit cu mai multă luare-aminte asupra celor colective sau asupra unor forme care au vădite legături cu cele colective. Viața religioasă nu se reduce însă numai la astfel de apariții. Există, mai ales în Europa, și o religiozitate mai personală, care apare în raporturile sale cu doctrina creștină, de pildă la Goethe, sau o religiozitate pronunțat anticreștină și de-un elan păgân ca la Nietzsche. Orice încercare de filosofie a vieții religioase e constrânsă să țină seama de asemenea fenomene, e drept mai izolate, dar care n-au rămas fără de repercusiuni.

Religiozitatea lui Goethe n-are nimic dogmatic în felul ei, nici în sens creștin și nici în alt sens. Multilateralitatea geniului, care în niciuna din manifestările sale nu este străin de fiorul religios, ne face să vorbim la Goethe despre o polivalență religioasă. Lui Jacobi, un gânditor de o personală religiozitate, Goethe îi mărturisește odată: „Cât mă privește personal, date fiind multiplele orientări ale ființei mele, nu sunt niciodată satisfăcut de un singur fel de a gândi; ca poet și artist sunt politeist, panteist sunt pe de altă parte ca cercetător al naturii, aceasta cu egala hotărâre. Iar dacă pentru personalitatea mea ca om etic, am nevoie și de un

Dumnezeu, firea mea s-a îngrijit și de aceasta". Ca gânditor, Goethe nu este un abstract, ci un intuitiv. Dar intuiția goetheană își are procedeele ei cu totul aparte, și se cuvine să fie separată de celelalte feluri de intuiție despre care se mai vorbește în literatura lumii; ea se deosebește de intuiția mistică a lui Spinoza ca și de intuiția vulgară datorată simțurilor, ea se deosebește de intuiția bergsoniană ca și de intuiția pusă în exercițiu de fenomenologi. Toate semnificațiile enumerate și atribuite intuiției sunt străine de sensul goethean. Goethe era desigur suveran ai simțurilor; natura, sub toate laturile, îl încânta până la exaltare. Dar intuiția sa nu rămâne niciodată alipită de natura dată, ci trece dincolo; ea depășește palpabilul, accidentalul, concretul, ferindu-se totuși să se aventureze spre nebuloase obscure de caracter transcendent... Intuiția goetheană rămâne în vecinătatea mai profundă a fenomenelor, fără de a evada în spații goale... Să mai adăugăm că intuiția are la Goethe și darul de a fi ea însăși creatoare de forme. Punctul de plecare al concepției goetheene despre natură și în cele din urmă despre Dumnezeu – căci până la un punct natura este, la Goethe, Dumnezeu, iar Dumnezeu este natura –, punctul de plecare al concepției goetheene este credința că natura se manifestă într-o bogăție explozivă de configurații (*Gestaâten*). Cuvântul german nu-și găsește o transpunere tocmai adecvată în limba noastră. *Gestalt* înseamnă fără îndoială configurație, formă, figură, dar nu are o semnificație așa de abstractă ca acestea și nici așa de rigidă și geometrizată. *Gestalt* înseamnă mai mult formă sau figură plastică, întrucâtva mișcătoare, plină de viață. Goethe gândea intuitiv în configurații, sau mai precis în *Gestalten*. Ideile sale au un trup palpabil. Faimoasă și ilustrativă pentru felul său de a gândi este așa-zisa teorie despre *Urpflanze*, despre planta originară. Ocupându-se de-aproape cu morfologia, Goethe a adunat imens material și observații cât privește formele, părțile, organele și viața plantelor. La un moment dat, Goethe ajunge la ideea că toate părțile plantei, precum tulpina, rădăcinile, frunzele,

florile, starninele sunt în cele din urmă numai modificări de-ale unei presupuse forme fundamentale care, după părerea sa, ar fi, „foaiaa. Foaia se contractă, se lungește, se îngroașă, se dilată, și din sine și prin sine, prin simplă metamorfozare, produce toate părțile plantei. Aceasta la orice plantă în general. Orice plantă ar reprezenta cu alte cuvinte o variațiune muzicală pe o singură temă: foaia, în consecință, Goethe va crede că planta originară trebuie să fi fost sau să fie o simplă „foaie”. Cazul plantei originare nu este singular în studiile naturaliste ale lui Goethe, căci în dosul tuturor fenomenelor el întrezărește existența câte unui fenomen originar, Goethe a studiat printre altele și scheletul animai, găsind că aici fenomenul originar trebuie să fie „vertebra”. Oasele craniului n-ar fi decât vertebre modificate. Osteneli fără de sfârșit a depus Goethe studiind culorile și fenomenele luminii, descoperind și în acest domeniu un așa-zis fenomen originar, Toate culorile s-ar naște, după părerea sa, din amestecul în diferite chipuri a doua elemente de bază: al luminosului și întunecatului. Un exemplu: privind fumul alburiu pe fondul întunecat al unei păduri, fumul pare albastru. De aici regula goetheană: albastru pare orice mediu alburiu transparent privit pe un fond întunecat. Vorbind despre culori, Goethe le numește odată „fapte ale luminii, fapte și suferințe”; căci el privea lumina ca o putere în veșnică luptă cu întunericul; culorile ar reprezenta victoriile și înfrângerile luminii în lupta ei cu întunericul. Ne găsim, evident, în fața unei gândiri care ezită între datele simțurilor și mit. Orice fenomen originar (și toate fenomenele naturale care prezintă analogii au la baza lor câte un asemenea fenomen originar) este ca o vedenie, nu ceva abstract și conceptual. Orice încercare de a înțelege pe calea inteligenței logice un fenomen originar, care în sine are ceva irațional, poate să producă în noi, după părerea lui Goethe, o stare de nebunie. De unde urmează că fenomenele originare trebuie privite ca atare, fiindu-ne interzisă orice tentativă de raționalizare. Fenomenele originare trebuie să le privim cu mirare, cu un sentiment de *religioasă venerație*. Locul acestor fenomene

originare este oarecum pragul divinității, al divinității care se manifestă în natură. Regiunea absconsă, dar cu posibilități de a fi pusă în lumină, a fenomenelor originare, este patria spiritului lui Goethe. Gânditorul și poetul le frecventează pătrunzându-se, cu un cutremur, de aerul lor. Adăstarea în preajma fenomenelor originare lămurește în bună parte dimensiunile spiritului goethean. Aici, în regiunea fenomenelor originare, își are Goethe centrul său de echilibru: de aici, ca de pe avansate promontorii, el va privi cu înfiorare în necunoscutul divinității, fără de a se aventura însă în acel necunoscut; dan* tot de aici, din regiunea fenomenelor originare, el va descinde încărcat de un sacru fior și în lumea imediată a simțurilor. S-a spus despre Goethe că ar fi trăit de predilecție în lumea simțurilor. E adevărat, dar în lumea simțurilor el nu trăia la suprafața acesteia, căci impresiilor ce-l ajungeau prin simțuri el le răspundea cu trăirile dense, de esență tare și înaltă, ce i le comunicau fenomenele originare și acea sfioasă aruncătură de privire dincolo de ele. Religiozitatea lui Goethe este în primul rând „fior sacru”. Izvorul statornic al acestui fior sacru rămâne necunoscutul divinității. Goethe își culege însă fiorul sacru de preferință pe podișul fenomenelor originare de unde-l coboară cu sine și în lumea de toate zilele.

S-a făcut adesea o apropiere între fenomenele originare și ideile platonice (lumea logosului din multe doctrine mistice), sau chiar între fenomenele originare și entelehiile aristotelice. Cei ce vor neapărat să facă aprecieri nepotrivite n-au decât să le facă. După părerea noastră, fenomenele originare sunt totuși altceva decât ideile platonice sau decât entelehiile aristotelice. Mai întâi: ideile platonice alcătuiesc o lume aparte de existențe pure, câtă vreme Goethe vede fenomenele originare în lume, și anume prin transparența lucrurilor concrete. Al doilea: ideile platonice sunt statice, absolute, definitive, un fel de norme și de modele totale ale lucrurilor din lumea aceasta. Astfel, orice specie de plante își are o idee, un model perfect în lumea cerească, Entelehia aristotelică este, ce-i

drept, dinamică și secret prezintă în ființele și făpturile concrete, dar și entelehia e totală, una pentru fiecare specie de ființe, exact ca ideile platonice. Fenomenul originar, nu al fiecărei specii de plante, ci al *tuturor* plantelor, este, după Goethe, foaia, foaia din care prin metamorfozare se produc toate părțile plantei: rădăcina, tulpina, frunzele, florile, staminele etc. La Platon, fiecare culoare își are ideea sa în cer. La Goethe, fenomenul originar al tuturor culorilor este amestecul luminosului cu întunecatul. Constatăm așadar, cât privește ideile platonice (și entelehiile), o relativă simetrie de „totalitate” între ele și fenomenele naturale. La Goethe nici vorbă despre o asemenea simetrie: între fenomenele originare și fenomenele naturale se admite un raport m-i complicat, mai secret, și mai curând o „asimetrie”. Toate plantele fără deosebire sunt puse într-un raport de filiație cu „foaia”; toate culorile sunt puse într-un raport de derivație cu „luminosul-întunecatul”. Pe urmă, fenomenele originare ale lui Goethe nu sunt statice ca ideile platonice, ele sunt în necurmată prefacere, în metamorfoză sau interior despicate în factori polari, activi și productivi, prin reciprocitate (luminosul-întunecatul). În general, fenomenele originare, așa cum le vede Goethe, sunt niște factori mai adânci și mai tăinuți decât ideile platonice. Ideile platonice nu fac decât să redea pe un plan de tipică idealizare înseși fenomenele naturale. Ideile platonice sunt modele ideale ale ființelor, făpturilor, lucrurilor, dar fiecare ființă sau lucru este socotit și luat în considerare în totalitatea sa conceptuală. Stejarul concret își are o idee, stejarului ca întreg îi corespunde stejarul-idee (la Aristotel, stejarul ca întreg are o entelehie care corespunde conceptului total al stejarului). Și în privința aceasta Goethe își are alibiul său, căci el procedează altfel: el izolează o parte dintr-un tot („foaia” dintr-o plantă) și prefăce această parte în factor productiv al întregului. Luând act de toate aceste deosebiri, susținem că Goethe, oricare i-ar fi fost maestrul, este un gânditor foarte original cât privește concepția sa despre fenomenele originare.

Din păcate sau cum voiți, metafizica goetheană nu s-a dezvoltat în sistem, ci mai curând aforistic, rapsodic. E sigur că cel mai adesea Goethe însuși nu și-a prea dat seama de originalitatea sa, o originalitate fără de voie, dar cu atât mai remarcabilă. Comentatorii au însă datoria să meargă mai departe decât autorii. Rămâne o sarcină a criticii pozitive să pună în lumină ce este specific goethean, chiar atunci când Goethe însuși nu era totdeauna conștient de ceea ce îi aparținea realmente.

Natura este la Goethe, cel puțin în parte, identificată cu Dumnezeu. Fenomenele originare sunt ca un fel de organe ale lui Dumnezeu, înțeles ca centru activ în natură. Se pare că în concepția goetheană, Dumnezeu depășește natura. Fapt e că Goethe privește natura ca fiind înșufletită, ca un organism viu. Puterea ce depășește natura, înșufletind-o, este Dumnezeu. S-a vorbit mult despre Goethe, fără de vreun protest mai serios din altă parte, ca despre un discipol al filosofului Spinoza. Cine s-ar fi încumetat să protesteze din moment ce Goethe însuși s-a declarat, din naivitate, elev al marelui panteist, ceea ce a consacrat definitiv confuzia dintre cvasipanteismul organicist, plastic, pitoresc, al său, și panteismul fără echivoc, linear geometric, monumental, al lui Spinoza. Adevărul e că Goethe în tinerețe s-a entuziasmat de metafizica lui Spinoza, dar lectura a devenit la el mai mult un prilej de creație și exegeză autentic goetheană. O personalitate precum a lui Goethe răstălmăcea totul potrivit spiritului său fără a-și da seama. Astăzi, când cunoaștem atâtea forme de panteism câte varietăți din cutare specie de păsări exotice, ne este mai ușor să disociem cele două metafizici intrate cu atâta răsunet în conștiința europeană, aceea a lui Goethe de a șlefuitorului de lentile optice din Amsterdam, Concepția identității: *Deus sive natura*, Dumnezeu egal cu natura, este o formulă spinozistă. Câteodată și Goethe afirmă același lucru; totuși» se pare că la Goethe natura e mai mult o manifestare a lui Dumnezeu, care respiră și palpită înăuntrul ei, dar o și depășește. Dincolo de această

afinitate, cele două concepții se deosebesc câteodată până la împotrivire.

Natura lui Spinoza e un Dumnezeu impersonal matematic, mecanic, geometric, dominat de o necesitate deterministă. Dintr-o asemenea definiție a naturii rezultă totul în chip logic, alcătuind un sistem perfect încheiat, cu muchii netede de cristal deimaritin. Totul pare raționalizat sau raționalizat? Dimpotrivă, natura dumnezeiască despre care un vorbește Goethe nu intră într-un sistem logic, tindea ea nu e raționalizabilă, ci organică, plină de viață. Iar viața, chiar după părerea lui Goethe, nu poate fi cuprinsă în categoriile inteligenței. Numai ce e mort e raționalizabil. Rațiunea nu cuprinde realitatea, ci construiește doar simboluri matematice inadecvate realității. De unde nu urmează că natura nu și-ar avea la Goethe esențele ei și articulațiile care ar coresp und e întrucâtva legilor din științele naturii. Fenomenele originare sunt echivalentele goetheene ale legilor naturale. Am văzut însă că fenomenele originare, datorită cărora natura se articulează și se diversifică, nu sunt. accesibile inteligenței abstracte, ci numai unor daruri intuitive și iraționale. În fața necunoscutului care se manifestă în natura vizibilă, dar și în fața fenomenelor originare care constituie pragul acelu necunoscut, Goethe se simte în prezența divinului. Aici încetează înțelegerea și începe venerația sau fiorul religios.

În dorința de a mai releva și alte deosebiri dintre concepția despre lume a lui Goethe și aceea a lui Spinoza, mai notăm că în lumea de factură organicistă a lui Goethe intervin și puteri magice. Iată niște factori, care, principal, sunt cu neputință în sistemul logic, matematic, mecanic, determinist, al lui Spinoza. Magicul e prezent în lumea lui Goethe, între altele, și sub forma unei miraculoase potențe cosmice, ca un factor când creator, când distrugător: demonicul. Acestui factor demonic, despre care Goethe a vorbit în *Dichtung und Wahrheit*, în poeziile sale orfice, în conversațiile cu Eckermann, mult timp nu i s-a dat importanța cuvenită cât privește alcătuirea lumii

goetheene. Iată o mărturisire dintre cele mai concludente: „Credeam să găsesc în natură... ceva ce se manifestă numai în contradicții, și de aceea de necuprins în nicio noțiune, și cu atât mai puțin prin vreun cuvânt. Acest ceva nu e divin, căci pare irațional; nici omenesc nu e, căci n-are inteligență, nici drăcesc, căci e binefăcător... Se aseamănă cu hazardul, căci nu arată nicio consecvență; se aseamănă cu providența, fiindcă îngăduie să se întrevadă o legătură de fapte. Tot ce ne limitează pare pentru el permeabil; pare să dispună arbitrar de elementele necesare ale existenței noastre: contractă timpul și destinde spațiul. Pare a se complăce în imposibil și să alunge cu dispreț posibilul. Această ființă ce intră printre toate celelalte, împreunându-le și despărțindu-le, am numit-o «demonică» după exemplul celor vechi... Dacă s-ar fi citit cu atenția cuvenită aceste cuvinte și altele la fel despre demonic, ar fi fost cu neputință să se mai confunde ideile metafizice ale lui Goethe cu cele ale lui Spinoza. În natura deterministă, plină de calcul și de cauzalitate mecanică a lui Spinoza, nu este loc pentru „demonic”. Demonicul lui Goethe cuprinde elemente care, fără excepție, sparg schematismul spinozist, Demonicul e irațional, se aseamănă totuși cu pronia cerească, trăiește din contradicții, e arbitrar și se complăce în imposibil. Dar în sistemul lui Spinoza nu încap antinomia și aventura, și mintea sa refuză să conceapă hazardul și capriciul, Magicul demonic e ridicat de Goethe uneori la proporții de potență cosmică sau de contrazeu. Când demonicul se manifestă într-un individ în toată plenitudinea, acest individ e în stare să ia lupta cu toți oamenii și pe deasupra chiar cu clementele fini. Acest demonic nu-l poate distruge decât Universul cu care el și-a încercat puterea și în care ei reintră așteptând un nou priăej de manifestare. Există prin urmare panteism și panteism, Dumnezeuul lui Spinoza, identic cu sine însuși, nu-și părăsește hogașele din veci orându-ke, ei nu poate, să altereze suma unghiurilor dintr-un triunghi. El nu cunoaște iarmecul aventurii și ai întâmp Lării, și mai ales el nu va îngădui prezența în spațiul său a

demonicului. Fenomenele originare, înfățișarea organismica a lumii, Dumnezeu transmanent și mai ales micul demonicului sunt momente menite să distrugă definitiv legenda spinozismului atribuit lui Goethe.

Concepția despre un Dumnezeu transmanent (termenul ne aparține) îngăduie lui Goethe să asimileze, după împrejurări, religiozității sale și unele elemente creștine. În poezie, în drame, ei face adesea uz și de acestea. În *Faust II*, ideea de salvare este încorporată într-o formă - aproape catolică. Dar atare motive au poate că o semnificație mai mult incidentală în opera lui Goethe. Când voia să dea expresie trăirilor sale spirituale, atât de variate și de complexe, Goethe lua simbolurile de oriunde, numai și numai pentru expresivitatea lor, fără ca ele să dobândească însă în spiritul său vreo funcție dogmatică. Antichitatea greco-romană, Evul Mediu, Răsăritul, creștinismul, islamul etc. i-au servit asemenea simboluri. Concedem că uneori se poate vorbi despre o mistică goetheană, dar numai în sensul cel mai larg al cuvântului. A4 istica goetheană nu prea are continuitate și largă respirație; ea este mai mult o „mistică-fior” \ Religiozitatea lui Goethe e polivalentă. Pururea viu, de o plasticitate sufletească uimitoare, fără de a-și pierde totuși consistența substanțială, Goethe și-a permis chiar un nomadism religios rămânând. identic cu sine: ei a fost politeist în poezie, un cvasipanteist ca cercetător al naturii, un monoteist apoi ca personalitate etică, creștin adesea, după cum se schimbau fântâniile vieții sale, ce se cheltuia generoasă, dar care trebuia să fie și alimentată. În toate și prin toate Goethe reprezintă și prin religiozitatea sa spiritul clasicismului specific german, al acelui clasicism care nu este străin de o anume notă romantică.

DEFINIȚIA RELIGIEI

De la Epicur și Lucrețiu, care încercau să explice în chip naturalist sacra sfială în fața zeilor, de la Cicero și Lactanțiu, care s-au ocupat cei dintâi de originea filologică a cuvântului „religie”, din Antichitate până în zilele noastre, religia a fost obiect de cercetare sub cele mai

felurite raporturi. În vederea unei comprehensiuni totale a religiei, s-au propus o seamă de definiții. Nu avem de gând să ne ocupăm de ele mai mult decât e necesar. Doritorii de a le cunoaște le găsesc lesne aiurea, în alte studii, de erudiție în primul rând, sau chiar în vreun dicționar filosofic. În cercetările de față suntem călăuziți de câteva idei și puncte de vedere ce ne au condus și în alte studii de filosofie a spiritului și a culturii. Acesta e motivul pentru care ocolirea definițiilor în chestiune nu ne privează de fapt de nicio sugestie rodnică, întocmai cum un contact mai asiduu cu ele nu ne-ar deruta. Schleiermacher, unul din cei mai însemnați filosofi ai religiei, a întreprins unele delimitări într-un sens de care se apropie cele mai multe dintre definițiile în circulație. Schleiermacher, în prima sa fază de gândire, de o orientare panteist-romantică, definește religia ca intuiție și sentiment al Universului, ca sentiment al infinitului, ca trăire a dimensiunii eternității asupra lucrurilor finite și temporale. Mai târziu, după ce filosoful se pătrunde mai mult și de anumite conținuturi creștine, el va circumscrie religia ca sentiment al „dependenței necondiționate” a omului în raport cu absolutul, cu Dumnezeu, cu lumea. Dar Dumnezeu și lumea sunt la Schleiermacher sinonime, conceptele au o confluență de sens panteist. Schleiermacher s-a străduit să asigure pe cât cu putință religiei o autonomie, privind-o independent de metafizică, de artă și etică. Rădăcina, domeniul, vatra subiectivă a religiei ar fi sentimentul, nu cunoașterea, cum e cazul metafizicii, nici voința, cum ar fi cazul eticii, nici imaginația, cum este cazul artei. Cât privește această sentimentalizare a religiei, dar și raportarea religiei la infinit, recunoaștem numaidecât apucăturile filosofului și ale omului religios de-o orientare particular romantică, german romantică. Evident, filosoful formula cu destulă precizie o anumită religiozitate, dar numai religiozitatea romantică de înclinări panteiste. Nu avem decât să încercăm să aplicăm definiția recomandată tuturor formelor de religiozitate pe care le-am descris în capitolele precedente, ca să se vadă pe rând cât de puțin

spune ea de îndată ce părăsim împrejurimile religiozității romantice. Religia e un sentiment al infinitului? Să ne împrăștiăm cele arătate în legătură cu religiozitatea rigvedică, brahmanică, budistă, persană, greacă, chineză, și vom vedea numaidecât cât de deplasată rămâne și cât de puțin păstrează în mrejele ei această definiție. Cât privește de exemplu religiozitatea indică în perioada brahmana, am constatat că religia nu este un sentiment al creaturii neputincioase față de o divinitate copleșitoare, ci mai curând un sentiment nu lipsit de mândrie, condiționat de conștiința unui raport de forțe destul de echilibrat ce se presupune că ar exista între om și divinitate. În perioada *Upanișadelor*, religiozitatea se configurează în preajma unui raport posibil între două grade de existență de care e capabilă ființa omenească. Omul are convingerea unei avansări posibile de la trăirea ca ins separat la o trăire în virtutea căreia eul individual se simte identic cu eul universal al divinității. În budism, fenomenul religios se constituie pe temeiul unui raport între termeni negativi: între existența iluzorie a omului, ca „eu” în lumea simțurilor, și „golul metafizic” care suplinește totul divin. Să ne mai amintim că la inzi întâlnim adesea, ca o componentă a religiozității, și sentimentul retragerii din infinit. La chinezul Lao Zi, religiozitatea este mai ales starea sufletească de a se găsi matern ocrotit în albia tainică a lumii. În structura acestei religiozități nu intră orizontul infinitului, ci mai curând orizontul indefinit și de „rotocoale”, de cuiburi, ale lui Dao. La perși, religiozitatea este conștiința că omul trebuie să fie un aliat politic, ca să zicem așa, al lui Dumnezeu, promotorul sănătății cosmice. Iar la grecii antici, religiozitatea se leagă de spațiul mărginit intramundan, unde oamenii se simt conlocuitori cu zeii, într-un fel de familiaritate ierarhică cu ei. Dar nu mai amintim și celelalte multe forme de religiozitate pe care le-am descris și care dovedesc îndeajuns cât de puțin spun sau cât de eronate sunt definițiile lui Schleiermacher, care corespund de fapt numai religiozității romantice germane de orientare sentimental-panteistă și ușor

îndrumată spre creștinism. Definiția mai adecvată întrucâtva religiozității creștine, definiția care ne vorbește despre sentimentul dependenței necondiționate a omului în raport cu absolutul, cu Dumnezeu, cu lumea, ni se pare și ea încă foarte asimetric alcătuită față de ceea ce în general religiozitatea poate să fie. Și totuși, acestea sunt definițiile ce-au făcut cea mai extraordinară carieră în filosofia religiei. Un Max Scheler, analizând viața religioasă cu uneltele mai subtile ce le pune la dispoziția gândirii fenomenologia, vorbește despre religie ca despre un sentiment de necondiționată dependență: „*Vermoge der natürlichen religioasen Akte schaut, denkt und fiihit der Mensch prinzipiell an aliem und durch alle Sy was ihm sonst als daseiend und șoselend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erschliessen... das mindestens zwei Wesensbestimmungen besitzt: es ist absolut seiend und es ist heiligu** (Vom Ewigen im Menschen). Tot așa și Paul Tillich, filosof de reputație bine stabilită al domeniului, definește: „Religia este orientarea spre necondiționat” (*Religionsphilosophie*). Toate aceste circumscrieri și delimitări, ca și multe altele pe care le-am întâlnit în cursul lecturilor noastre, spun, dacă ținem seama de generalitatea la care ele aspiră, în același timp și prea puțin și prea mult. E suficient să confruntăm definițiile pomenite cu cele câteva descrieri ce le-am dat cât privește diferitele moduri religioase în capitolele anterioare.

Câteva întâmpinări. Spre a răspunde definiției lui Max Scheler, afirmăm că și printr-un act poetic omul poate să vadă, să gândească, să simtă în dosul

* „în virtutea actelor religioase naturale, omul vede, gândește și simte în principiu – în tot și prin tot ceea ce altminteri îi este dat ca existând aici și într-un anume fel – că i se dezvăluie o ființare... ce are cel puțin două determinări esențiale: există în chip absolut și este sacră” (trad. Daniela Ștefănescu).

lucrurilor o existență despre care se pretinde că ar fi absolută și sacră. De unde urmează că definiția lui Max Scheler e cel puțin nemulțumitoare și anemică. Spre a

răspunde lui Paul Tillich, susținem că și metafizica este o orientare spre necondiționat. Atunci care-i deosebirea dintre religie și metafizică? Cât privește sentimentul de dependență al omului, care este așa de mult pus în relief ca structură subiectivă a religiei, credem că susținătorii tezei sunt victimele unui punct de vedere creștin. Dar să amintim că au existat mistici la care sentimentul de dependență s-a volatilizat, și care au avut mai curând un sentiment invers: sentimentul că fără de conștiința lor Dumnezeu n-ar putea să dăinuiască niciun moment. Și pe urmă, dacă în religie ar fi vorba neapărat despre o orientare spre o existență absolută, cum rămânem cu „golul metafizic”, cu nonexistența ca postulat al laozismului și al budismului? Cum se face apoi că în multe religii zeii nu sunt priviți ca existențe absolute, ci cel mult ca existențe superlative sau chiar numai comparative față de ale omului și ale celorlalte fapte (budismul vulgar, jainismul etc.)? Pe de altă parte, o raportare la o existență absolută și sacră întâlnim și în gândirea și comportamentul pur magic al omului. Religia am vrea să o știm, oricum, mai precis separată și de simpla magie. Am rostit numai câteva din rezervele ce se pot face cât privește definițiile ce se găsesc în circulație.

După un examen atent al fenomenului religios în variante atât de felurite cum ele par să rezulte din paginile studiului nostru, propunem următoarea definiție: *Religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu toată existența, dar ynai ales în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe care omul și le revelează sau și le socotește revelate prin plăs? nui de natură stilistică.*

Momentele asupra cărora apasă definiția propusă sunt mai multe: e vorba pe de o parte despre o „autototalizare” sau despre o „autodepășire” a ființei umane, și e vorba pe de altă parte despre ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenței în

general. Am expus în câteva din lucrările noastre ideea că omul se deosebește ontologic de toate celelalte ființe. Am definit omul ca existență în orizontul misterului, având menirea de a încerca o revelare a acestui mister. Încercările de revelare au loc totdeauna în cadrele categoriale ale unui stil, ceea ce înseamnă că aceste încercări sunt totdeauna înfrânate și inadecvate în raport cu misterul. Structurile stilistice țin însă în chip esențial de orice încercare revelatoare pe care omul o săvârșește în substanța imună a misterului existenței. Orice act de plăsmuire spirituală (de cultură) este situat în punctul de intersecție al unor tendințe care își țin echilibrul în lumea specific omenească. Existența omenească are mai multe aspecte de care trebuie să ținem seama. Este mai întâi modul fundamental de a exista al omului în orizontul misterului. Acest mod ontologic condiționează însăși ființa umană. Este apoi, ca un corolar al acestui mod, tendința omului de a-și revela misterul sub forma unor plăsmuiri spirituale. Acestor aspecte li se adaugă un al treilea, căci în toate actele revelatoare intervin în chip structural o seamă de funcții categoriale adânci (inconștiente) de natură stilistică. Datorită acestor funcții categoriale, orice plăsmuire spirituală apare consecvent structurată în sine, Dar datorită aceluiași funcții categoriale de natură stilistică, capacitatea revelatoare a omului e de fapt ținută în frâu, zădărniciindu-se prin ele, totdeauna și în orice împrejurări, o convertire pozitivă și adecvată a misterului existențial. De toate aceste aspecte va trebui să ținem seama și când luăm în considerare fenomenul religios în toate variantele sale. Orice religie, întrucât se încheagă ca plăsmuire spirituală, este supusă determinațiilor stilistice efectiv valabile pentru orice plăsmuire spirituală. Afirmatia aceasta nu e numai de ordin deductiv, căci am arătat pe temei de documente și analize cum orice apariție religioasă îndură, până în osatura ei, înrăurirea profundă a unui mănunchi întreg de categorii stilistice.

Aici e locul să arătăm prin ce se deosebește religia de celelalte încercări revelatoare ale omului, adică de

metafizică, de artă, de știință. Spre a duce la capăt această dăfexențiere, ne întoarcem la definiția religiei ca *s-o* însoțim de comentariile necesare. În artă de exemplu, care se realizează pe un plan de intuiție și răspunde unor interese spirituale parțiale ale ființei umane, în artă, încercările revelatoare nu privesc neapărat elementele ultime sau coordonatele înseși ale misterelor existenței, ci orice mister și orice aspect al acestuia. În știință, care se realizează pe un plan de construcții schematice și conceptual –, și care corespunde și ea numai unor interese parțiale ale ființei umane, în știință de asemenea, încercările privesc orice mister și orice aspect al acestuia. Între metafizică însă și religie, constatăm oarecare similitudine de interese și uneori chiar de mijloace; căci metafizica tinde ca și religia să reveleze elementele ultime, coordonatele însele ale misterelor existenței. Cât privește separarea religiei de metafizică, ne va fi util îndeosebi celălalt moment al definiției ce o dăm religiei. Religia cuprinde fără îndoială totdeauna și plăsmuiri revelatoare cu privire la ultimele elemente, la coordonatele însele ale misterelor existenței. Dar religia este mai mult decât atât. Religia circumscrie capacitatea de „autototalizare” sau de „autodepășire” a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonatele decisive ale misterului existenței în general – capacitatea de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane! Ce este aceasta? Prin termenii de „autototalizare” și de „autodepășire”, înțelegem limita de jos și limita de sus a religiozității, adică un minimum și un maximum care pot da, fie unul fie celălalt, he împreună în grade intermediare, o stare religioasă*. Să luăm mai întâi în considerare religiozitatea obținută prin procesul de autototalizare a ființei umane. Ființa umană simte o înclinare sau o necesitate de a participa, într-un fel sau altul, cu toate facultățile și aptitudinile sale., la ordinea dată odată cu revelarea ultimelor elemente sau coordonate ale misterului existenței» Rezultatele la care conduce procesul despre care vorbim zac totdeauna pe linia religiei. Metafizica

participă preponderent sau exclusiv pe calea „cunoașterii: e la ordinea pe care omul și-o revelează - Prin religie, ființa umană se autototalizează în fața ordinii ce și-o revelează, adică ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoașterea, cu afectele, cu voința, cu presimțirea, cu intuiția, cu imaginația și cu tot fondul subconștient al dorințelor și speranțelor, al crosului său; mai mult, cu tot felul său de a gândi rațional și irațional; mai mult chiar, cu tot felul său de a gândi și de a simți magic. Limita superioară a religiozității am determinat-o ca rezultat al unui proces de autodepășire a ființei umane. În acest proces are loc o concentrare a puterilor sufletești și spirituale precum și a puterilor obscure din adâncuri, în vederea unei treceri dincolo de sine însăși a ființei umane, în vederea creării unei existențe umane de alt ordin decât cea naturală. Această religiozitate se realizează într-un fel învederat mai vârtos pe plan mistic. Cele mai multe forme de religiozitate reprezintă însă ceva intermediar între aceea obținută prin autototalizarea ființei umane și aceea dobândită prin autodepășire.

Precizam în definiția noastră că în procesele religioase autodepășirea ființei umane se face în „corelație ideală” cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existenței. Ce vrea să însemne această expresie, în „corelație ideală”? Pentru a preîntâmpina orice echivoc, susținem că procesul de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane ce are loc în religie și chipul sub care omul își revelează ultimele elemente sau coordonate ale misterului se determină reciproc, și anume pe un plan ideal, adică așa cum o idee e în stare să determine ființa umană și cum ființa umană cu structurile ei e în stare să determine conținutul și forma unei idei. Această corelație sau efectivă reciprocitate ideală între autototalizarea ființei noastre și chipul sub care ne revelăm osatura însăși a misterului existenței este de o deosebită importanță pentru înțelegerea și separarea fenomenului religios. Metafizica bunăoară aspiră și ea la revelarea osaturii misterului existenței, dar ea procedează mult mai degajat

în raporturile sale cu ființa umană în totalitatea acesteia, și urmează mai mult îndrumările și criteriile „cunoașterii” ca atare. *În creația metafizică nu intervine necondiționat procesul de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane. În orice religie însă, se stabilește neapărat o corelație ideală între procesul de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane și chipul sub care se face revelarea coordonatelor existenței.* Datorită corelației acesteia se face că toate plăsmuirile mitice sau metafizice incluse în orice religie răspund mai mult sau mai puțin unor dorințe fățișe sau subconștiente ale ființei umane. Chiar budistul care se autodevotă în căutarea golului metafizic așteaptă de la intrarea în Nirvâna o stare de nespusă fericire. În orice religie, omul își făurește un mit sau o metafizică oarecum după chipul și asemănarea sa, dar și acest mit sau această metafizică ce se cuprinde în orice religie tinde să modeleze omul după chipul și asemănarea lor. Într-un astfel de raport de corelație joacă fără îndoială un rol important și aspirațiile ce se ridică din cele mai ascunse adâncimi ale ființei umane. În religie, omul există în orizontul misterului, dar aici el năzuiește să-și reveleze coordonatele existenței nu atât după criterii pure de cunoaștere, cât în acord cu toată ființa sa, și deci în acord și cu cele mai adânci și felurite aspirații subconștiente ale sale; dar pe de altă parte, omul tinde să se totalizeze sau să se depășească în perfectă reciprocitate cu ideile și imaginile ce și le făurește cu privire la osatura existenței.

Mai urmează să ținem seamă și de unele urmări ale „corelației”. Orice religie alcătuindu-se în sensul arătat se găsește în corespondență cu aspirații din cele mai vechi și deci mai permanente ale ființei umane. De aici prezența atâtor motive metafizice și mitologice „arhaice” în orice religie. E sigur că am putea imagina o metafizică complet epurată de motive arhaice, dar în schimb nepotabilă ca apa distilată; nu putem însă imagina nicio religie în adevăr despuată de toate trăsăturile arhaice. Îndeobște, orice nouă metafizică e totdeauna cu atât mai puțin aptă de a

deveni nucleul unei religii cu cât conține mai puține motive arhaice. Factura și notele arhaice ale oricărei religii mai vechi, ca și tendințele arhaizante inevitabile ale oricărei noi religii, sunt urmări dintre cele mai firești ale ființei înseși a religiei. Procesul „corelației”, angajând pornirile permanente ale ființei umane, atrage după sine dozajul arhaic sau arhaizant al oricărei religii. Ceea ce nu vrea să însemne că în domeniul religios nu ar fi posibilă reînnoirea, reforma. Nu. Dar orice înnoire religioasă, orice reformă, orice nouă întemeiere, va recurge într-un chip sau altul și la motive arhaice sau de factură arhaică. Pe de altă parte, notăm că arhaicitatea religiei trebuie să o privim ca un epitet care nu e deloc sinonim cu perimarea. E adevărat că sunt mulți gânditori care socotesc religia ca rămășiță din faze depășite ale omenirii. Încuviințăm că există totdeauna oameni mai mult sau mai puțin religioși, și chiar nereligioși. Religia rămâne totuși una din manifestările eterne ale ființei umane, fiindcă ea circumscrie, după cum am definit și am comentat, însăși tendința de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu presupuse ultime coordonate ale existenței în orizontul cărora omul este dintotdeauna și pentru totdeauna ontologic situat. Spuneam că viața religioasă suportă înnoiri, fără de a-și pierde cu aceasta caratele de arhaicitate. E drept că viața religioasă se supune în plăsmuirile ei acelor categorii stilistice-abisale care determină orice plăsmuiri de natură revelatoare ale spiritului uman. Categoriile stilistice care structurează în chip esențial plăsmuirile religioase sunt tot altele și altele de la o regiune geografică la alta, de la popor la popor, de la epocă la epocă, uneori de la ins la ins, unele având o mai lungă durată și o mai mare răspândire, altele o mai scurtă durată și o mai restrânsă răspândire. Fără îndoială că înrâurirea categoriilor stilistice, atât de variabile, asupra chipului în care se structurează viața religioasă, face foarte anevoioasă sau chiar cu neputință o tipologie mai amplă și mai articulată a religiilor. Fiecare religie e ceva unic în felul ei. Totuși, arhaicitatea religiei ca atare nu este

prea atinsă prin aceste variații, căci ea ține mai mult de motivele, de substanța, de conținutul religiei, decât de stilul ei.

La arhaicitatea oricărei religii colaborează în primul rând motivele mitice, gândirea și simțirea magică, simbolurile, actele rituale, care fac împreună complexitatea fenomenului. De o aromă arhaică nu este lipsită religia nici chiar atunci când e înadins ținută în cadrele cele mai stricte ale rațiunii. Un Kant, care prefăcea legea morală și lumea libertății numenale în obiect religios, se simțea în pragul obiectului său înflorat de sentimentul sacrului ca un primitiv în fața idolului venerat și interzis atingerii. Oricât de nouă era religia menținută în severe limite raționale a lui Kant, ea mai păstra ceva din arhaicitatea oricărei religii, notă fără de care religia încetează de fapt de a mai fi religie, prefăcându-se în simplă metafizică sau filosofie.

Felurile aspecte arhaice ale religiei datorate dozajului ei mitic și magic au îndrumat pe unii autori psihanaliști spre o echivalare a religiei cu nevrozele. Religia este după Freud „*die allgemeine menschliche Zwangsneurose*” * (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927). La fel, miturile fuseseră cândva echivalate cu „visurile”, sau uneori cu plăsmuiri imaginare de-ale psihopaților. Psihanaliza de lege mai veche prezintă religia ca o iluzie stârnită de complexul Oedip. Psihanaliștii mai puțin îndatorați lui Freud au ținut să interpreteze plăsimiirile religioase în analogie cu visurile, ca rezolvare a unor tensiuni psihice având uneori efect catartic. Aportul pe care psihanaliza îl aduce cât privește examenul fenomenului religios nu e neglijabil, dar totul trebuie redus la juste proporții. Apropierea ce se fac adesea între religie și simptomele psihonevrotice, sau între mituri și visuri, nu sunt lipsite de haz, și dacă păstrăm luciditatea poate că ele nici nu strică. Ceea ce se poate cete imperios unor asemenea investigații este însă ca odată cu apropierea să se procedeze cu toată seriozitatea și la o *separație de esență*. Iată câteva particularități ale religiozității care

zădărnicesc efectiv orice echivalare a ei cu fenomenele psihice invocate de psihanaliști. Religia se ivește: 1. În legătură cu existența omului în orizontul misterului, ca orizont specific uman; 2. din tendința omului de a-și revela nu numai misterul, ci înseși coordonatele sau elementele ultime ale acestuia; 3. din tendința de autototalizare sau autodepășire a ființei umane

* „nevroza obsesivă general-umană” (trad. Daniela Ștefănescu).

În raport cu coordonatele fundamentale ale misterului; 4. tot ce în religie are înfățișare de plăsmuire spirituală, și chiar modul cum se organizează lăuntric și exterior ființa omenească în procesul de autototalizare sau de autodepășire, stă sub imperiul categoriilor stilistice ale spiritului uman. Niciunul, dar absolut niciunul din aceste patru aspecte esențiale ale oricărei religii nu aparține nici fenomenelor psihonevrotice, nici visurilor. Psihanaliza înclină să înfățișeze religia ca un fenomen de periferie al vieții psihice, sau ca rezultat al unui impas în care ajunge viața psihică, la fel ca visul. Chiar elementele care alcătuiesc arhaicitatea religiei ar fi după părerea psihanaliștilor niște simptome care situează religia printre fenomenele anormale. Nu tăgăduim că se pot face și unele apropieri între religie și fenomenele citate de psihanaliști, dar subliniem că tocmai în aceste analogii noi vedem ceva periferial, căci în esență religia o deducem din tendințe care țin de însăși definiția ființei umane, câtă vreme fenomenele aduse mărturie de psihanaliști sunt mai mult accidente ale individului biopsihic. Relevăm îndeosebi că tendința spre autototalizare sau spre autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu elementele ultime ale misterului ni se pare că este o trăsătură de supremă normalitate a genului uman. În această perspectivă, arhaicitatea, variabilă, ce-i drept, dar proprie oricărei religii, devine un simptom care pledează în favoarea normalității și a permanenței fenomenului religios.

Luând în dezbatere și alte laturi ale fenomenului religios, vom profita de avantajele definiției ce am

propus. În artă, în știință, în mituri, în metafizică, în toate deopotrivă, identificăm aceeași tendință a spiritului omenesc de a-și revela misterele existenței, și anume totdeauna în cadrele categoriilor stilistice. Izbânda are loc de fiecare dată pe câte un singur plan al spiritului. Arta își caută izbânda pe planul intuiției concrete, știința pe planul construcției schematice, mitul pe planul reprezentărilor însuflețite, metafizica pe planul viziunii abstracte. Se constată în cultură chiar o particulară tendință de a realiza toate acestea pe câte un plan unic, pe cât cu putință nealterat de celelalte. Religia care circumscrie tendința de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane aspiră la izbândă dimpotrivă, *pe o multiplicitate de planuri ale spiritului*, așa zicând pe toate cele enumerate, dar și pe altele în afară de ele. Religiozitatea se recomandă așadar că un fenomen spiritual de un volum și de complexitate maximă.

Locul religiei în cadrul culturii apare determinat de volumul și complexitatea sa ca fenomen spiritual. Locul acesta este de fapt variabil. În epoci sau în economia spirituală individuală pentru care nevoia de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane e foarte acută, religia e destinată să ocupe un loc central în cultură, putând să capteze toate celelalte manifestări. Din contră, în perioade de excesivă diferențiere spirituală, când tendința spre autototalizare sau autodepășire a ființei umane se estompează, manifestările de plan unic, ca arta, știința, metafizica, etica, se dezleagă de complexul religios, împlinindu-se mai autonom, iar religia e împinsă mai spre margine.

Prin toate creșterile și descreșterile, prin toate înfloririle și vicisitudinile, rămâne un fapt: religia, indiferent de complexitatea ei, stă totdeauna sub imperiul categoriilor stilistice ale spiritului omenesc, supunându-se lor cu aceeași docilitate ca și toate celelalte manifestări de cultură. S-a văzut cât de adânc structurate sunt de categorii stilistice chiar modurile religiozității mistice, despre care purtători: lor pretind că s-ar sustrage

condițiilor umane. Din acestea urmează că religia, datorită complexității sale, e chemată să joace în cultură un rol cinci mai central, când mai puțin central, dar că niciodată religia nu este ea însăși creatoare de „stil” - dacă luăm acest cuvânt în accepția sa radicală, Concedem că o religie oarecare, îndeosebi când e organizată în instituții de natură bisericească, are posibilitatea să impună un stil *instituțional* la care se vor conforma sub sancțiune generații de oameni. Dar stilul așa-zis instituțional e ceva dinainte creat. Mai mult, din momentul când e impus ca stil, încetează de a mai respira în sens creator, desăvârșindu-se doar sub raportul virtuozității tehnice. Ca să dăm un exemplu: stilul bizantin nu s-a „creat” prin impunere pe cale instituțională din partea unei religii cu dogmatică gata făcută. Religiozitatea și dogmatica creștinismului răsăritean s-au creat paralel cu arta și cultura bizantină sub comandamentul irezistibil al unor înclinări stilistice proprii spiritului răsăritean dintr-un anume loc și timp. Iar aceste înclinări stilistice, aceste funcții modelatoare, fac întotdeauna împreună o „matrice stilistică” inconștientă, căreia i se supun deopotrivă toate manifestările creatoare ale spiritului. Când stilul bizantin se proclamă „stil instituțional”, conștient, lucid, el încetează de a fi în adevăr creator, și nu mai sporește decât ca virtuozitate. Cu alte cuvinte, religia poate să ocupe uneori un loc central în cultură datorită complexității sale, aceasta e evident, dar ea nu se poate *substitui* „matricei inconștiente” creatoare de stil, căci ea însăși este supusă unei matrice și-i îndură tiparele.

Situația, astfel lămurită, pune capăt nenumăratelor dispute cât privește raportul dintre religie și cultură. Circulă anume unele păreri care ar vrea să ne facă să credem că între religie și cultură ar exista un raport de opoziție. Această raportare se face de obicei în două chipuri, ea fiind prezentată fie ca opoziție corelativă, fie ca opoziție prin excludere:

1. Unii autori pretind că religia ar fi însăși „substanța” creatoare de *forme* ale culturii (Paul Tillich).

Între religie și cultură ar fi un raport ca de la „substanță” la „accident”.

2. Alți autori văd în religie ceva total opus. culturii. Religia ar fi ceva „revelat” omului din partea lui Dumnezeu; ea ar fi eternă și mai presus de orice contingente, pe câtă vreme cultura ar fi simplu numai o creație umană, atinsă de caducitate și nimicnicie.

Tezei de la punctul 1 îi replicăm: religia nu poate să fie substanța creatoare de forme ale culturii, căci ea însăși, chiar în modurile misticii ce apar atât de substanțiale, este întru totul supusă determinantelor stilistice ce se găsesc la temeiul tuturor manifestărilor de cultură.

Tezei de la punctul 2 îi răspundem: pretinsele revelații divine, sub semnul cărora se așază singure atâtea religii, se fac, după cum ne-am putut convinge, în aceleași cadre stilistice, fiind eminamente structurate de ele ca și cultura. Caducitatea și nimicnicia ar ține prin urmare și de ființa pretinselor revelații divine.*

— Cât privește revelația divină la care se referă atâtea dintre religiile trecute și prezente, ca parsismul, iudaismul, islamul, maniheismul etc., ar fi deplasat să intrăm aici într-o discuție de fond a chestiunii. În definitiv, aceasta rămâne o problemă de natură metafizică, iar sub

Filosofii de orientare metafizică mai vechi s-au ocupat și ei adesea de ființa religiei. Aportul lor la problematica ce ne reține e însă comprehensibil numai în cadrul metafizicii lor. Ne gândim la filosofi precum Hegel sau Eduard von Hartmann, reprezentativi pentru acest fel „metafizic” de a interpreta fenomenul religios. Religia (și cu aceasta și istoria religiilor) apare acestor autori ca o conștiință a divinității despre sine însăși, în proces de devenire în om și prin om. Religia reprezintă, după opinia gânditorilor amintiți, numai o fază „incipientă” a procesului prin care divinitatea ajunge la conștiința de sine în om și prin om. Filosofia ar fi, după părerea acelorasi filosofi, culminația acestui proces universal în care se găsește divinitatea. Altfel spus, religia ar fi o fază perimată, locul ei ocupându-l în chip fatal filosofia. Din

parte-ne, nu înclinăm deloc spre o asemenea deprecieri a religiei. În perspectiva concepției noastre, religia, ca și toate celelalte manifestări de cultură, își are desigur relativitatea ei, întrucât ea poartă structural, ca toate manifestările de cultură umană, stigmatele izolării iremediabile a omului în raport cu misterele existenței. Dar în același timp, religia este, la fel cu celelalte fenomene de cultură, expresia demnității supreme a omului, izvorând din strădania acestuia de a-și unghi metafizic atitudinea noastră orice cititor o poate deduce din concepția pe care am dezvoltat-o altă dată cu privire la cenzura transcendentă și cu privire la frânele transcendente. De vreme ce după concepția noastră toată grija Marelui Anonim este tocmai aceea de a împiedica ființa umană (prin cenzura transcendentă și prin frânele transcendente) de a-și tălmăci în termeni adecvați și pozitivi misterele existenței, nu prea vedem ce rol ar mai putea avea o revelație a cărei inițiativă ar trebui să o ia același Mare Anonim. Nu ne prea putem închipui că Marele Anonim ia cu o mână ca să dea cu cealaltă.

revela misterele existenței. Mai mult: religia are ca temei tendința omului de a se totaliza sau de a se depăși. În niciun caz nu se poate să fie prin urmare socotită ca o fază întrecută a omului, căci ea rezultă din exigențe permanente care țin chiar de ființa acestuia.

Definiția religiei, adnotată și comentată în cele de mai înainte, are și vrea să aibă întrucâtva o înfățișare algebrică. Algebrică, întrucât în formularea ei intervin o seamă de termeni care exprimă valori abstracte, care de fiecare dată ar putea fi înlocuite cu alte mărimi. De exemplu, când vorbim despre coordonatele existenței sau despre autototalizarea ființei umane, aceste coordonate sunt, dacă le confruntăm cu istoria religiilor, aproape în fiecare religie tot altele și altele; de asemeni, și procesul de autototalizare al ființei umane își schimbă înfățișarea de la o religie la alta. În brahmanism, de exemplu, coordonatele de reper sunt Dumnezeu impersonal și lumea concretă înțeleasă ca iluzie. În budism, elementele

ultime sunt „nimicul”, „golul metafizic” și lumea sensibilă înțeleasă ca o iluzie așternută peste acest gol. În parsism, coordonatele adoptă iarăși altă semnificație; aici ne găsim într-un cadru realist, omul fiind pus în fața celor două principii-persoane: Ohrmazd și Ahriman și așa mai departe. De asemenea, autototalizarea sau autodepășirea ființei umane apare ca un proces de-o înfățișare particulară în fiecare religie. Acest proces apare cârmuit, de exemplu în brahmanism și budism, de cunoaștere, în creștinism de sentimentul iubirii în islam de voință și sentimentul supunerii și așa mai departe. În orice caz, religiozitatea, circumscriind capacitatea de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane în corelație cu termenii știuți, nu pune totdeauna accentul pe viața sentimental-afectivă, cum prea adesea și eronat își închipuie psihologia religiei. Accentul în chestiune e de fapt foarte variabil și se deplasează de la o latură a ființei umane asupra altei laturi. Religia rămâne în toate cazurile încercarea de autototalizare sau de autodepășire, aceasta chiar și în formele mistice sau în stările de extaz, când omul are impresia autonimicirii. În extaz, omul se simte nimicit ca ins, ca individuație, dar are sentimentul că dobândește totul existenței divine sau paradoxalul tot al Nimicului.

SACRUL

Un element dintre cele mai constante al religiozității este simțământul „sacru”. Elementul acesta mai este neîndoielnic și unul din acelea care colaborează efectiv la impresia de arhaicitate a oricărei religii. O seamă de cercetători s-au dedicat problemei însemnătății elementului în chestiune cât privește structura vieții religioase. Dar Rudolf Otto este acela care într-un studiu într-adevăr epocal (*Sacru*, 1917) a dezvoltat ideea prefăcând-o în fundamentală categorie religioasă și chiar în nucleu al oricărei religiozități.

Rudolf Otto restituie mai întâi cuvântului „sacru” sensul original. În analize negrăit de seducătoare, se restabilește semnificația irațională, primară, a cuvântului

„sacru” în diferite limbi vechi, când înțelesul nu era încă alterat de infiltrații de na: ură morală și rațională. Sacrul e reasezat și îndiguit în matca începuturilor. Pentru a-l pune la adăpost de răstălmăciri, Otto îl mai numește și „numinosul” (de la *numen*). Numinosul designează o categorie specială de interpretare și apreciere a obiectului, dar și o stare sufletească particulară, pe care omul o resimte de câte ori se crede pus în fața unui obiect numinos.

În prezența obiectului numinos sau sacru, omul se simte încercat de un sentiment de înfiorare și de depreciere a propriei sale ființe. Sentimentul sacrei înfiorări ar avea, după Otto, darul de a ne pune în efectivă legătură cu o realitate numinoasă. Sacrul ar fi deci o categorie *sui-generis*, atât a *obiectului* religios, cât și a subiectului uman care sesizează obiectul. Emoția religioasă se reduce după Rudolf Otto în esență la cutremurul sacru, și ea ar fi cu totul altceva decât bunăoară credința în salvare, decât încrederea sau iubirea acordată unei ființe superioare, tot atâtea sentimente care ar fi numai componente accesorii ale religiozității. Sentimentul sacral sau al numinosului poate fi încercat de cei mai mulți oameni, de unii mai puțin, de alții mai mult. Rudolf Otto procedează apoi la o amplă descriere a obiectului „sacru” în legătură directă cu stările sufletești pe care obiectul le produce în om. Pentru sufletul omenesc, obiectul sacru este *tremendum*, adică înfiorător, înfricoșător, extraordinar, straniu. Teroarea produsă de obiectul sacru asupra omului este un sentiment specific care-și are gradele și nuanțele sale, dar care e ireductibil la alte sentimente. Teroarea sacră e resimțită mai ales în formele demoniace ale religiei, dar nici credințele cele mai înălțate în zei nu sunt lipsite de sentimentul sinistrului, al redutabilului, al spectralului. În religiile superioare, sentimentul terorii sacre se înnobilează doar, dar nu dispăre. Obiectul sacru mai este apoi maiestuos, în sensul că în prezența lui omul se simte o nimica toată, redus, diminuat, aproape desființat. Numinosului i se mai atribuie

pe urmă și o energie proprie cu totul particulară. Câteodată, această energie este de o impetuozitate unică: misticii vorbesc de exemplu despre ardoarea devorantă a lui Dumnezeu. Ei se simt de-a dreptul consumați, devorați, arși de iubirea lui Dumnezeu. De asemenea, sacrul mai e însoțit apoi și de sentimentul mirării, el e mirabil, fascinant și august. Acest sentiment foarte complex al sacrului astfel descris ne-ar pune, după Otto, realmente în contact cu o realitate sacră. Examenul analitic al lui Otto relevă sacrul ca o categorie aparte, de natură preponderent irațională, ca o categorie care prin mijlocirea sentimentului ne-ar pune în fața unei realități sacre. *În orice caz, categoria sacrului este, după cum opinează Otto, nucleul însuși sau esența religiozității.* În general, în filosofia lui Rudolf Otto categoriile spiritului uman, raționale și iraționale, au o deplină obiectivitate, deși sunt *a priori*. Cu aceasta, gânditorul vrea de fapt să asigure și religiei o „obiectivitate” 4 sau o legitimitate indiscutabilă. Nu vom intra într-o critică prea de detaliu a acestei teorii cu privire la viața religioasă, la substraturile și legitimitatea ei. Vom expune numai câteva din întâmpinările de ansamblu de care este susceptibilă filosofia lui Rudolf Otto.

Cum a ajuns Otto la această mirabilă filosofie a religiei? Nu avem informații mai precise, în afară de expunerea însăși cuprinsă în studiul amintit. Procedeu trecut sub tăcere trebuie să fi fost următorul. Otto s-a întrebat: Care es-e *esența religiozității, ființa religiei?* Și a început probabil să caute elementele cele mai puțin variabile, elementele care revin cu maximă constanță în toate formele și sub toate aspectele religioase. Lui Otto, apucând această cale, nu i-a fost prea greu să afle că o asemenea constantă nu se găsește printre elementele de plăsmuire mitologică și metafizică, și nici printre cele raționale și etice ale religiilor. În adevăr, toate clementele, de această natură sunt variabile, căci precum se știe prea bine nici măcar elementul „divinului” nu apare ca o constantă nediscutată a tuturor religiilor, cu atât mai puțin reprezintă o „constantă” *imaginile* pe care oamenii și le fac

despre divinitate. Și atunci Otto s-a oprit asupra „sacralui”, un motiv care în adevăr oferă suficiente garanții de a fi *constant*. Până aici aproape că nu ar fi nimic de obiectat. Dar cu ăst rezultat în mână, Otto a apucat să filosofeze asupra religiozității. El și-a închipuit că, descoperind singurul element constant al religiilor, a identificat însăși *ființa* religiozității. Iată locul unde a intervenit greșeala de calcul speculativ a lui Otto. Constanța unuia dintre elementele religiozității față de variabilitatea altora nu-l îndrituia pe Rudolf Otto la echivalarea *esenței* religiei cu pretinsul element „constant”. Otto ar fi trebuit să se întrebe dacă nu cumva esența religiei e mai presus de eventuala variabilitate chiar a *tuturor* elementelor care o alcătuiesc. În adevăr, noi am arătat că ființa religiei nu constă *într-unul* din elementele ei, bănuim a fi constant printre variabile, ci *într-un raport constant între diferite elemente, care toate fără de excepție pot să fie variabile*. Acest raport constant de elemente foarte variabile l-am fixat în definiția pe care în capitolul precedent ne-am hotărât s-o dăm religiei. S-a văzut cum în toate cazurile religia constă într-un raport de autodepășire a ființei umane și niște presupuse coordonate ale existenței. Evident, toate elementele care intră în alcătuirea religioasă pot să fie variabile. *Esența* unui fenomen complex existent în diferite variante nu este neapărat identică cu unul din elementele sale, nici măcar cu cel mai constant. Pentru a face o concesie teoriei lui Otto, recunoaștem că „sacral” este unul din elementele cele mai puțin variabile ale religiilor, sau chiar un element care intervine totdeauna. Dar dacă esența religiei s-ar reduce la acest element, atunci cele mai realizate religii ar trebui să fie acelea în care sentimentul sacralui răbufnește coplesitor în sensul original și înfricoșător pe care a încercat Otto să-l restituie acestui termen. Dacă esența religiei ar coincide cu elementul sacralui, am fi nevoiți să credem că toate religiile pătrunse de înalte motive metafizice și etice sunt *alterații* ale religiei în măsura în care ele cuprind sacralul numai într-o formă domolită sau

sublimată. Definiția lui Otto, odată admisă, ne-ar obliga de fapt la criterii de apreciere a religiilor exclusiv în perspectiva „sacruului”, iar urmările ar fi catastrofale. Toate marile religii sau religiozitatea eminentamente metafizică ar trebui să îndure inevitabil o gravă depreciere, ceea ce nu putea deloc să fie în intenția lui Rudolf Otto. Sacruul nu poate să fie deci socotit ca esență sau ca nucleu al religiei. Sacruul este în cazul cel mai bun unul din elementele cele mai constante ale fenomenului religios. Ar mai fi și alte obiecții de ridicat. Sacruul, așa cum îl prezintă Otto, este de fapt identic cu magicul și cu unele nuanțe mai sublimite ale acestuia. Din cele susținute de Otto ar urma că viața religioasă cea mai autentică s-ar găsi printre oamenii stăpâniți în chip apăsător de mentalitatea magică. E clar însă că nici această presupunere nu coincide cu intențiile lui Rudolf Otto care cunoaște magicul și știe el însuși că sacruul este o variantă mai sublimată a magicului. Dar tocmai de aceea, Rudolf Otto ar fi trebuit să caute aiurea esența sau nucleul religiei, și să nu se lase derutat de așa-zisa „constanță” a elementului magic-sacru în toate religiile.

Cum se explică omniprezența elementului „sacru” în fenomenul religios? Orice religie circumscrie capacitatea cel puțin de autototalizare a ființei umane în corelație cu coordonatele existenței; sacruul își face loc în constituția religiei pe diferite căi: gândirea magică este, cum am arătat într-un studiu special, unul din modurile cele mai înrădăcinate ale spiritului uman, mai ales atunci când e vorba de aderențele la „mister” ale omului. Nu ne putem închipui o încercare de autototalizare a ființei umane în care să nu intre în joc și apetitul de mister al omului. E aproape inevitabil deci ca ideea magică, de o incomparabilă polivalență, să nu izbucnească, cel puțin în ipostaza „sacruului”, în componența oricărei religii.

Problema sacruului e susceptibilă prin urmare de revizuire și de noi contribuții. Am vrea îndeosebi să atragem atenția asupra *mutabilității* ce-i revine „magicului” sau „sacruului” în sufletul uman. Sacruul, odată

constituit ca sentiment în sufletul omenesc, s-ar zice că devine o energie din cele mai însemnate ale sufletului. Ca atare, sentimentul sacrului îndură „transferuri” de la un obiect asupra altuia, cam așa ca și erosul uman. Un obiect oarecare poate fi „sacru” pentru sufletul omenesc – de exemplu un copac, un izvor, un loc, o piatră –, pentru ca apoi, din neștiute, pricini, obiectul în chestiune să sufere o desacralizare. Cu aceasta, sentimentul sacrului nu dispare totuși din suflet, ci e supus unui *transfer* asupra altui obiect care poate fi un demon, un zeu* Câtă și acest obiect e desacralizat, sentimentul sacrului poate să îndure un nou transfer asupra altui obiect, de exemplu asupra lui Dumnezeu, sau asupra principiului impersonal în brahmanism, sau asupra golului metafizic în budism. Dar și asemenea „obiecte” pot să fie desacralizate, și atunci sentimentul sacrului trece iarăși asupra altor obiecte, care pot să fie conștiința morală, idealurile umanității și altele. Nu am vrea să se vadă în transferurile sacrului o evoluție cu orice preț, mai ales că procesul nu se face totdeauna în ordinea arătată prin înșirarea acestor exemple. Dorim mimai să punem în relief procesul transferului ca atare, care are loc ca și cum omul nici n-ar putea să trăiască fără obiecte sacre. Sentimentul sacrului pare o energie ca și erosul, fiind supusă ca și acesta transferului de la un obiect la altul; o energie de care omul e dominat. E foarte firesc ca în orice încercare de autototalizare și de autodepășire a ființei umane, în corelație ideală cu presupuse coordonate ale existenței, să joace un rol de dozaj și sentimentul sacrului. Dacă am ține să exaltăm puțin însemnătatea sentimentului sacrukii, noi am face-o în alt sens decât s-a străduit Rudolf Otto. Printr-o ipoteză îndrăzneată, s-ar putea admite de exemplu că sentimentul sacrului are pentru existența ființei umane în orizontul misterului și în vederea revelării același rol pe care erosul îl are pentru existența omului în lumea concretă și în vederea conservării ființei umane. O asemenea ipoteză ar restrânge foarte serios pretenția ridicată din partea psihanaliștilor de a se face din energia „libido” un substrat

general al vieții spirituale. Ipoteza noastră ar indica existența și a altor energii, ireductibile în felul lor, din care s-ar alimenta viața spirituală.

E interesant că Rudolf Otto recunoaște că în diferitele religii sacrul s-a combinat cu elemente din ce în ce mai raționale și mai etice. Aici se declară contradicția care roade însăși temelia edificiului de filosofie religioasă a gânditorului de care ne ocupăm. Pe de o parte el pretinde că sacrul angajat în viața religioasă se pătrunde tot mai mult de elemente raționale, pe de altă parte el încearcă să echivaleze esența însăși a religiei cu sentimentul sacrului. Să cumpănim puțin situația. Din reducția propusă de Otto, urmează în chip necesar că orice sublimare prin raționalizare și eticizare a „sacrului” e destinată să altereze religia în chiar esența sa. De altfel, toate exemplele pe care Otto ni le îmbie ca să ne comunice sentimentul nealterat al sacrului sunt culese din religii primare. Nu contestăm că în sufletul primitivilor total stăpâniți de mentalitatea magică, sentimentul sacrului are o forță primară. Dar în religie ca atare, magicul (sacrul) nu intră ca un element investit cu puteri autonome, cum se întâmplă să fie pentru mentalitatea pronunțat magică. *Magicul (sacrul) apare în religie, în orice religie, ca un element asimilat unui complex întreg de plăsmuiri metafizice-mitologice de o specială structură stilistică.* Surprindem cu aceasta punctul diferențial, încă niciodată semnalat, ce separă peremptoriu *religiozitatea* de simpla gândire și simțire „magică”. Sacrul, astfel încorporat de religie, dobândește o nouă demnitate; el e înălțat, modificat, captat, canalizat, intrând ca factor component într-un complex de plăsmuiri spirituale, care aspiră să fie o măreață revelare a misterului cosmic. Cu alte cuvinte, sacrul, oricât de constant ca factor, își face loc în orice religie numai ca element în subordine, integrat unui stil, unei viziuni, îndurând prin aceasta importante modificări de semnificație, între sacrul (magic) de care este dominată mentalitatea primitivă și sacrul ce intră ca un element de subordine în complexul spiritual al unei religii este cam

aceeași deosebire ca între un element al frumosului din ordinea naturală a lucrurilor și un element analog din ordinea estetică proprie operelor de artă. Elementele frumosului natural nu trec niciodată *tale quale* într-o veritabilă operă de artă, ci sunt supuse unei adevărate mutații cât privește semnificația și funcția lor, prin aceea că sunt asimilate unui anume stil ce se imprimă plăsmuirilor spirituale.

Spre a încheia dezbaterea critică a filosofiei lui Rudolf Otto cu privire la sacru ca esență a religiei, mai adăugăm câteva observații. Sacrul a fost prefăcut de Otto într-o categorie *apriori* și *obiectivă* în același timp a sufletului uman. Cu aceasta, Otto spera să obțină supremele titluri de legitimare a fenomenului religios. Replicăm: decât o legitimare greșită, mai bine nicio legitimare. E curios că un gânditor atât de familiarizat cu problemele spiritului, ca Rudolf Otto, a putut să rățăcească pe asemenea drumuri. Ce s-ar întâmpla dacă ideea sacrului n-ar fi nici categorie *a priori* și nici obiectivă? Și-ar pierde oare cu aceasta religia orice legitimitate? Ar rămâne oare religia suspendată în vid? În studiul nostru despre gândirea magică, am arătat că magicul nu poate să fie socotit ca o „categorie”; ideea aceasta este o alcătuire cu totul particulară a spiritului omenesc, o semirevelare stereotipă a „misterelor”, și, ca atare, o idee care nu poate fi cu totul „obiectivă”. Iată pentru ce orice întreprindere de a legitima religia în sens obiectiv e primejdioasă. Dar religia nu are nevoie de această presupusă „obiectivitate” pentru a-și justifica existența. Religia are aceleași titluri de legitimitate ca orice altă manifestare de cultură a genului uman, dar și un titlu mai mult decât acestea. Mai întâi, religia izvorăște din tendința ființei umane de a-și revela misterele în orizontul cărora omul este situat cu forță și chemare de destin. Această tendință ține chiar de definiția ființei umane, și e prin urmare inseparabilă de ea. Omul se realizează ca om, numai când dă urmare destinului său revelator cu care este deplin solidar. În afară de această legitimare generală, ea singură suficientă spre a face față

oricăror nedumeriri, religia mai are și o justificare *specifică*, în virtutea definiției ce i-am dat. Religia, întrucât nu se leagă în chip necesar de ideea de Dumnezeu (există și religii fără Dumnezeu), rămâne o manifestare *permanentă* a ființei umane, ca expresie a tendinței spre autototalizare sau autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente și coordonate ale misterelor existenței.

CERTITUDINE ȘI SUPRACONȘTIINȚĂ

Experiențele sufletești și spirituale ale misticilor ne pun în fața unor fenomene singulare care, oricât de stranii și inaccesibile, merită o deosebită luare în considerare. Adevărat e ca psihologia curentă se ocupă mult prea puțin de stările ce ni le descriu misticii. E normal de altfel ca intelectualii de formație pozitivistă să se simtă cam stingheriți în prezența unui asemenea material psihologic. Nicio experiență ținând de domeniile ce i-ar putea interesa nu-i pune în situația de a înțelege afirmațiile și analizele misticilor, darmită de a le verifica. O mai stăruitoare familiarizare cu viața spirituală a misticului ne face însă degrabă să bănuim că subiectul mistic este în adevăr un loc unde se produc fenomene excepționale, absente în viața normalului de toate zilele. În general, misticii se bucură de faima îndoielnică a unor ființe situate la mijloc de drum, între normal și patologic. De aici sfiala psihologilor de a se ocupa mai intens de viața lor sufletească, căci e mai comod să te apropii de cazuri precis localizate, decât de fenomene cu hotare nestatornice. Cu rubrici simpliste cum sunt acelea ale „normalului” și „patologicului” nu ajungem însă prea departe, câtă vreme chiar psihopatologia suferă de criterii incerte. Să ne oprim numai asupra procesului de transformare a conștiinței, proces datorită căruia subiectul mistic se simte depășit, revărsat într-o nouă stare, care de multe ori echivalează cu un „nou eu”. Cazul e din cele mai frecvent atestate. Subiectul mistic se simte dintr-odată ancorat într-o existență și săltat la nivelul unei alte viziuni asupra vieții. Acest proces apare cel mai adesea însoțit și de un

sentiment de „certitudine” cum mai înainte subiectul mistic niciodată nu a mai încercat. În climat creștin, ca să rămânem prin apropiere, cunoaștem fenomene de natura aceasta încă de la Apostolul Pavel. Sfântul Pavel, trecând prin iulgerătoarea transformare a tuturor orientărilor sale, e martorul uimit al unui proces adânc: el simte că și-a pierdut „eul” de până atunci și că a dobândit un altul. Eul vechi parc-ar fi murit, iar prin stările izbucnite el se simte un altul, un „eu nou”; parcă Christos însuși ar trăi în el. Acest om nou, acest eu mai înalt care s-a substituit celui vechi sau care a reorganizat pe cel vechi până la depășire, nu este la Sfântul Pavel simplă literatură, ci o realitate psihică și spirituală de a cărei cumplită autenticitate ar fi nevrednic să ne îndoim. Și acum o comparație cu cazuri de pierdere a conștiinței eului și de dobândire a unui alt eu, Sunt subiecte umane patologic alterate care se cred cristoși. Care e criteriul de diferențiere în puterea căruia am putea să deosebim pe misticii adevărați de cazurile ce populează sanatoriile de pretutindeni? Există asemenea criterii? Desigur. Numai cât psihopatologia nu se prea lasă călăuzită de ele. Nebunul care-și închipuie că el e Iisus Christos e posedat de o idee fixă care devine centrul unor automatisme psihice. Nebunul va aștepta din partea oricărui vizitator să fie tratat în consecință - vizitatorul va fi invitat să facă bunăoară reverențele rituale impuse de situație. Dar o clipă mai târziu s-ar putea întâmpla ca subiectul cu conștiința exaltată să înjure ca un birjar. Ideea fixă e nodul de iradiere a unor constrângeri psihice, intercalate într-o conștiință mai mult sau mai puțin dezarticulată, dezorganizată, descompusă. Cu totul altă înfățișare are viața sufletească a misticului trăind întru Christos, a misticului invadat de conștiința celui „eu nou”, de parcă Christos însuși ar trăi în el. Identificarea cu „eul cristologic” are în cazul misticului insondabile consecințe în adâncime; toată personalitatea conștientă și subconștientă a misticului se organizează și-și regrupează puterile, de obicei crescute, în jurul mitului cristologic. Conștiința noului eu înflorește de astă dată dintr-o pornire

profundă de autototalizare și de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente ale misterului cosmic, rezumate de astă dată în mitul cristologic. Eul cel nou e chiar mai unitar, mai consecvent realizat decât cel vechi. Noul eu e o existență înălțată, de un profil și stil consolidat, în acord cu imaginile întregii mitologii cristologice, așa cum aceasta e interpretată și văzută într-un anume timp și loc. Eul nou emană o atmosferă proprie, fiind în stare de fapte, acțiuni și reacțiuni care nu-l dezmint. Se va concede că toate cazurile de simplă psihopatologie se desfășoară în alt sens. În cazuri psihopatologice, noul eu e desigur încăpățânat și rezistent, dar numai ca imagine psihică ce nu angajează persoana în adâncime. În jurul imaginii fixe se grupează o seamă de automatisme psihice. Personalitatea, când nu e dezorganizată, e redusă la preocupări meschine în directă legătură cu împrejurări și contingente de natură individuală. În cazuri psihopatologice, noul eu, de suprafață, oricât de dârz ca imagine, e afișaj fără acoperire, inconștientă potemkiniadă. Din contră, la mistici, „noul eu” se realizează ca atare. Misticul e total obligat unui mit subjugat, cu ecouri în profunzime; noul eu nu este numai imaginat, ci o izbândă deplină. Viața misticului apare captată în tiparele unui mit, ale unei metafizici, ale unui stil. De obicei, voința subiectului mistic e capabilă de eforturi susținute sau de o manifestare lineară, de o efervescentă și consecvență supranormală. În cazurile patologice, așa-zisul „eu nou” rămâne o simplă reprezentare parazitară, în stare să dezlănțuie doar gesturi și afecte violente uneori pe cât de superficiale și de automate, și toate acestea în cadrul unei psihologii incoerente, în care tocmai voința sau energia psihică apar deteriorate sau diminuate. Criteriul diferențial cel mai eficace ce ne stă la dispoziție, spre a deosebi eul mistic de eul patologic, este însă acesta: cazurile maladive se caracterizează prin absența mitului și a comportării totale la înălțimea mitului, prin absența metafizicii și a stilului, factori care într-o splendidă convergență dau eului mistic

extraordinara adâncime și consecvență lăuntrică. Eul mistic este așadar un produs al autototalizării și al autodepășirii în corelație ideală cu coordonatele existenței; eul mistic este echivalentul ontic al mării opere de creație, pe care o găsim pe planul mitic-religios-metafizic. Eul mistic nu este simplă „existență”; ca existență, ca întruchipare, ca realizare spirituală, eul mistic poartă tiparele profunde ale unui stil. Ca fenomen existențial și ca produs ce corespunde creației spirituale, eul mistic e un fenomen poate mai rar chiar decât geniul; ca atare supranormal. Să se vadă cât de lucidă e conștiința misticilor, cât de susținută voința lor, urmărindu-se în privința aceasta viața unui Francisc d'Assisi, a Sfintei Tereza, a Sfintei Caterina din Siena sau a Sfântului Ioan al Crucii.*

Cât privește starea de extaz, procesul de dobândire a eului mistic și de pierdere a vechiului eu, ne stau la îndemână prețioase mărturii în literatura mistică. De obicei, misticii descriu starea

— Misticul e de la natură înzestrat cu o structură nervoasă hipersensibilă, cu o hipersensibilitate sporită și de privațiunile cărora el li se supune. Un asemenea *habitus*, pus la grave încercări, predispune desigur și la fenomene bolnăvicioase, care rămân însă lăaturalnice și nu ating esența misticii. Iată bunăoară o mărturisire ciudată a Sfintei Tereza, una din cele mai proeminente personalități mistice și genială scriitoare în același timp: „Am văzut – mărturisește ea – la stânga mea un înger în carne și oase; asemenea viziuni nu am decât foarte rar. Chiar când îmi apar îngeri, aceasta se întâmplă fără să-i văd, cu excepția acestei viziuni despre care vorbesc. Iar în această viziune trebuia, după voia Domnului, să-l văd astfel: îngerul nu era mare, el era foarte frumos, fața sa înflăcărată, încât părea că e dintre cei mai aleși îngeri care sunt numai flacăra, dintre aceia pe care îi numim serafi. În mâna lui văzui o lance lungă de aur, și părea ca tine pe vârful lăncii o mică flacăra. Și atunci mi-a fost ca și cum mi-ar fi străpuns de câteva ori inima cu lancea, până în măruntaie, scoțându-le,

și m-a lăsat aprinsă toată de mare iubire către Dumnezeu. Durerea a fost așa de mare că a trebuit să gem, și așa de peste orice închipuire a fost dulceața pe care mi-a adus-o această durere violentă, că nu mai doream să fiu scăpată de ea...” Evident, chiar și cea mai inofensivă interpretare a acestei viziuni ne va duce de-a dreptul la psihanaliză. Nu mai stăruim. Dar un cuvânt va trebui să adăugăm despre unele fenomene pe care cronică le înregistrează, și care s-ar produce în ambianța misticilor. Ne referim la fenomenele de caracter cu totul ocult. Subiectul mistic trebuie privit uneori și ca un centru de unde se pun în mișcare puteri neștiute ce rămân încă să fie studiate. Deocamdată e foarte greu să se stabilească o linie de demarcație între ceea ce e simplu produs al imaginației și ce e real când ni se povestește de exemplu despre puterea hipnotică ce-o avea Sfântul Francisc asupra animalelor sălbatice, sau când Sfânta Tereza sau Sfânta Caterina din Siena ne istorisesc ele însele despre levitația lor corporală.

de extaz ca fiind însoțită de sentimentul unei superioare certitudini. Starea de iluminare, de certitudine, cu nimic comparabilă, e pentru subiectul mistic însuși o stare de hipersau supraconștiință. Misticul e cotropit de sentimentul autodepășirii, al unei înnoiri a întregii sale ființe pe un plan mai înalt al conștiinței. E natural ca experiența aceasta spirituală, produsă în corelație ideală cu ultimele coordonate bănuite ale existenței, adică în corelație cu un mit fundamental sau cu o metafizică religioasă, să fie interpretată în diverse chipuri. Starea de extaz e resimțită ca nimicire a vechiului eu, ca o renaștere, ca dobândire a unui nou eu, ca eu cristologic la Sfântul Pavel, ca eu unit cu eul divin la diverși mistici, ca impersonalizare brahmanică la misticii brahmani, ca nimicire în budism, ca stare a lui Dumnezeu înainte de creație la misticii islami, ca naștere a Logosului în sufletul omului la Meister Eckhart etc., etc. Fapt e că, făcând abstracție de toate interpretările ce i se dau, starea de extaz mistic reprezintă o stare de supraconștiință, față de care stările obișnuite ale conștiinței devin șterse, incolore,

palide. După chiar confesiunile misticilor, sentimentul certitudinii încercat în general în viața de toate zilele nu ajunge nici pe departe să semene ca intensitate și calitate cu sentimentul de certitudine încercat de mistici în stare de extaz. Revelator în această privință rămâne faimosul memorial al lui Pascal, genialul matematician și gânditor, adâncul și subtilul scriitor. Pe un petec de pergament, Pascal a însemnat ce a simțit într-o atare stare de extaz. Petecul a fost găsit de servitorul lui Pascal după moartea acestuia, cusut în căptușeala hainei. Pascal nu îl scrisese decât pentru sine, și niciodată el n-a vorbit nimănui despre aceste lucruri. Întâmplarea extraordinară la care se referă pergamentul era un secret al vieții sale și cea mai scumpă amintire. Documentul e cu atât mai prețios cu cât nu fusese destinat să fie cunoscut vreodată de alți muritori. Textul începe astfel:

„ANUL DE GRAȚIE 1654

Luni, 23 noiembrie, ziua Sfântului Clement, papă și martir, și a altor martiri, ajunul Sfântului Chrysogon, martir și altele, de la ora zece și jumătate seara până pe la douăsprezece și jumătate.

Foc”.

Apoi frânturi de fraze:

„Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac, Dumnezeuul lui Iacob, nu al filosofilor și al savanților.

Certitudine, Certitudine, Sentiment, Bucurie, Pace”.

Alte frânturi de fraze:

„Oamenii nu te-avi cunoscut, dar eu te-am cunoscut.

Bucurie, bucurie, bucurie, lacrimi de bucurie”.

Scrisul acesta abrupt, sfâșiat de goluri și cu pâlپări de flăcări, nu este felul obișnuit al frazei lui Pascal, clasică și de subtile modulații. Felul corespunde stării de extaz. Matematicianul, gânditorul, tehnicianul, fizicianul, scriitorul era așadar și un mistic. Dintr-o asemenea combinație de orientări și înclinări a rezultat suplețea metalică proprie spiritului lui Pascal. Dar el își era și propriul tovarăș sau însoțitor de o extraordinară luciditate critică. Puterea rațiunii pe de o parte și certitudinea

presimțită și apoi încercată așa de impetuos în stare de extaz pe de altă parte i-au dat lui Pascal, în toate, acea complexă și totuși foarte clară atitudine, pe care am numi-o prea bucuros „dublu criticism”. Ca orice clasic francez, el era obișnuit desigur să măsoare totul în lumina rațiunii; totul: adică lumea simțurilor. Dar Pascal nu se mărginea la atât; el era francezul care se depășește, adică rațiunea care se transcende. Căci rațiunea însăși Pascal și-o controla în lumina lăuntrică a inimii și în perspectiva certitudinilor sale mistice. Acest dublu criticism nu l-a realizat nimenea cu aceeași forță ca Pascal și nici cu aceeași putere de expresie.

Supraconștiința, ca stare obținută de mistici în extaz, de obicei după o îndelungată pregătire sufletească și spirituală, și cel mai adesea printr-o tehnică ascetică, prin exerciții și contemplare, prin purificare și concentrare – această supraconștiință unde o plasăm în ordinea fenomenelor spirituale? Este ea de fapt rezultatul unui contract cu Absolutul? Toți misticii o pretind într-un fel sau altul. Din parte-ne, n-am ocolit nicio osteneală spre a arăta că această interpretare a stării de extaz ca stare acosmică și supraistorică este cât se poate de firească la mistici, dar că ea e excesivă. Se poate admite doar că în adevăr misticii realizează o stare de hipersau supraconștiință, de o intensitate ce alungă în umbră toate stările de conștiință obișnuite. Dar nu putem admite că această supraconștiință ar fi o stare de osmoză cu Absolutul. Supraconștiința se realizează totdeauna în aceleași coordonate stilistice profunde ca și plâsmuirile de cultură. Ea se integrează deci în istorie și nu se sustrage condițiilor umane și cosmice. Certitudinea mistică poate fi superioară ca intensitate oricărei alte certitudini, dar aceasta nu este efectul unei ultime obiectivități, al unei transcenderi pozitive, al unui contact sau al unei confluențe cu Absolutul. Căci și această certitudine mistică, cu valorile ei, se constituie, inapelabil, în cadre stilistice, în acele cadre adânci ale spiritului uman care se dovedesc a fi subiective pe cât sunt de variabile. Spre a vorbi în termenii

metafizicii noastre, supraconșdința mistică este și ea supusa *cenzurii și v ijrhezrii transcendente* care domină toate încercările revelatoare ale spiritului uman.

CUPRINS

Notă asupra ediției 5

I. DESPRE GÂNDIREA MAGICĂ 7

Mit și magie 9

Puncte de vedere 22

Grupul I 23

Grupul II 38

Grupul III 53

Grupul IV 64

Coordonatele spiritului creator 70

Mitul față de coordonate 84

Magicul față de coordonate 99

Sarea oricărei culturi 108

Sarcina magică 123

Funcția cognitivă a ideii magice 129

Experiență și superstiție 134

Autonomia magicului 148

Finalitatea subiectivă a ideii magice 156

Alte funcții 161

Polivalența ideii magicului 166

II. RELIGIE ȘI SPIRIT 171

Introducere 173

De la Indra la Nirvāṇa 178

Dao 221

Sănătatea cosmică 252

Măsură și extaz 260

Minunea generalizată 275

Lumina necreată. Nașterea Logosului 291

Stare mistică și credință 305

Credința-cutremur 318

Religiozitatea-flor 331

Definiția religiei 342

Sacrul 362

Certitudine și supraconștiință 372

Redactor MONICA MÂNU

Apărut 1996 BUCUREȘTI - ROMÂNIA